

منطلقات قرآنية للحوار

الدكتور سعيد سالم فاندي

منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة - إيسيسكو - 1432هـ/2011م

فهرس الموضوعات

تقديم

تشابكت العلاقات بين البشر منذ بداية الوجود الإنساني على ظهر البسيطة، وكان على الإنسان أن يجد وسيلة للتعايش مع الآخرين، فقد منحه الله العقل لحل المشكلات الناشئة عن تلك العلاقات، ووجد هذا العقل الحلول عن طريق التواصل مع الآخر بالإشارة والكلمة، ثم بالحجة والبرهان، كما وجده أحياناً في اللجوء إلى القوة واستخدام العضلات والسلاح، وكثيراً ما كان هذا الحل الأخير كارثياً غير مضمون النتائج، وهو حل غير مقبول إجمالا ما لم يكن دفاعاً عن النفس ومقاومة للظلم، ونشأ عن ذلك أمران هما الصراع والحوار.

وصوناً للبشر من النزاع والخلاف في أمورهم الدينية والدنيوية أرسل الله إليهم الأنبياء والرسل، وأيدهم بالكتب والوصايا التي تُصلح أحوالهم، وتنظم علاقاتهم، فكان الدين داعياً إلى الكلمة الطيبة، حريصاً على المحاورة بالحكمة والموعظة الحسنة والحجة المقنعة، وكان الحوار مطلباً دينياً واضحاً في الشرائع الإلهية، وبديلا عن الصراع والاقتتال ما وجد إلى ذلك سبيلا، وأظهر ما كان ذلك في الإسلام الذي جاء عقيدة ضد الظلم، وهو مع ذلك يتوخى أن يحتكم الإنسان إلى الحوار بالكلمة الطيبة في كثير من آياته الحكيمة.

وقد شهد العالم في القرن الماضي والعقد الأول من القرن الحالي عدداً من الأزمات والاضطرابات، وكان لا بدَّ من انتهاج الحوار سبيلا إلى التفاهم وتعزيز الثقة بين الأطراف المتنازعة، ونبذ العنف والتطرف بين الأفراد والجماعات، فعقدت لهذا الغرض العديد من المؤتمرات والندوات الدولية للحوار بين الثقافات والتحالف بين الحضارات، وترسيخ مفاهيمه وإشاعتها بين الناس، وكانت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة على رأس المنظمات الإقليمية والدولية التي بادرت إلى إرساء أسس هذا الحوار وتعزيزه بمبادرات ملموسة ومستدامة، كما انخرطت بشكل فعَّال في اجتماعات اللجنة العليا للتحالف بين الحضارات التي شُكلت بقرار من الأمين العام للأمم المتحدة وعضوية عدد من سامي المسؤولين في العالم، وكلف المؤتمر الإسلامي الثامن والعشرون لوزراء الخارجية (باماكو : يوليو 2001) الإيسيسكو بتنفيذ الأنشطة الخاصة بالحوار بين الثقافات والتحالف بين الحضارات.

ويأتي كل ذلك في إطار دعوة الثقافة الإسلامية إلى الحوار بين الناس على اختلاف أجناسهم وأديانهم، ومرجعية هذه الثقافة في ذلك هو القرآن الكريم الذي يدعو في العديد من آياته إلى الحوار والجدال بالتي هي أحسن، ويأمر رسوله بذلك في مواطن عديدة، ويضرب الله الأمثلة بالمحاورة مع ملائكته، ورسله، وعباده، بل يحاور الله سبحانه في القرآن الكريم إبليس الملعون ليقيم عليه الحجة القاطعة، وليظهر سبب الغضب عليه.

وفي سبيل التأصيل لموقف كتاب الله من الحوار تنشر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة هذا العمل الذي بين أيديكم بعنوان : "**منطلقات قرآنية للحوار**" للدكتور سعيد سالم فاندي ، وقد تناول فيه قضايا كثيرة في هذا الإطار، منها : القرآن والحوار، وحرية إرادة الإنسان، ومحاورة غير المسلمين، والقرآن والنظر العقلي، كما أورد عدداً من القضايا القرآنية التي ما يزال الحوار دائراً حولها، ويتلمس الرؤية القرآنية للحوار في مجالها، والتفاعل بين النص والعقل في تفسيرها، ومنها الرؤية لبعض الفنون، والرؤية إلى النهضة، والتوازن بين حاجة الفرد والجماعة، والرؤية الإسلامية للحرب والتسامح، وحقوق الإنسان.

إنَّ هذا الكتاب يمثل رؤية اجتهادية لصاحبه، وقراءةً للقرآن الكريم في قضايا يتحرك بعضها في أوساط المثقفين اليوم على مستويات محلية ودولية، ويسر الإيسيسكو أن تقدمه إلى القراء ليتعاطوا معه بالقبول أو الرد والمناقشة، لأن هذه هي طبيعة الحوار الثقافي المبني على حرية الفكر وموضوعية المناظرة، شاكرة المؤلف على جهده الطيب، وعلى عودته إلى القرآن الكريم بالنظر والتقصي في فهم القضايا المثارة، آملة أن يكون كتابه لبنة إيجابية في بناء ثقافي متين نحتاج إليه في الحوار الداخلي بين المسلمين، والحوار الدائم مع غيرهم.

والله ولي التوفيق والسداد.

الدكتور عبد العزيز بن عثمان التويجري
المدير العام للمنظمة الإسلامية
للتربية والعلوم والثقافة

مقدمة

من مقاصد القرآن التواصل مع الآخر بالحوار المتوجه إلى الهداية والإصلاح في أسلوب من الكلم الطيب والمجادلة بالحسنى، وقد عبر القرآن عن ذلك في توصيفات من مثل : ﴿ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (العنكبوت : 46)، و﴿ قَوْلاً لَّيِّناً ﴾ (طه : 44)، ﴿ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ ﴾ (آل عمران : 64)، ﴿ الْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ ﴾ (النحل : 125)، وأمر أتباعه أن يصلوا قولهم وتعاملهم وتفاعلهم الحيوي بالقول السديد، فقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ (الأحزاب : 71).

وساد الحوار النص القرآني، وكان محور المنظومة الحوارية القرآنية، مخاطبة الآخر بتساؤلات وحوارات تفتح له آفاق الخيار في اتخاذ القرار المناسب تجاه القضايا العقدية والفكرية والحضارية المطروحة للبرهان أو الاعتقاد، أو التطبيق، وليس في القرآن قضية ذات أثر في التغيير والتطور، تعرض بمنهج التسليم، بل إن كثيراً من المسائل التي أقر بها المسلمون من بعض العبادات والمعاملات معللةً، بما يفيد كونها شرعت لمنفعة الممارس لها، وجاء القصص القرآني معبراً عن مواقف الأنبياء مع أقوامهم مشفوعاً بحوارات مديدة عميقة، توضح أن أسلوب الدعوة إلى الله يعتمد منهج الحوار.

وفي هذا الكتاب أعرض موقف القرآن الكريم من ظواهر علمية وقيم فكرية وحضارية من مثل حرية الإرادة الإنسانية، وموقف القرآن من العلم الذي يعنى بحل المشكلات الإنسانية والظاهراتية والطبيعية بطرق استدلالية عقلية، وموقف القرآن من الفلسفة واهتماماتها بتفسير العقل لمبادئ الوجود، والقيم والأخلاق التي يجنيها العقل، وموقفه من الفن الذي يبرز المسحة الجمالية للأشياء والأحياء من خلال الإبداع الإنساني، وموقفه من منطلقات النهضة، وعلاقة الهداية القرآنية بتوظيف المال في الحياة، وبيان مجمل المنهج القرآني في التعامل مع ظاهرة الصراع المادي مع الآخر في مفهومه الخاص به وهو الجهاد، وختمت هذه المباحث بموقع حقوق الإنسان من المنظومة القرآنية الشرعية التي بلغ من اهتمامها بهذا الشأن أن جعلت الحق واجباً والواجب حقاً في التنظير والتطبيق.

إن عرض تلك القضايا من خلال القرآن الكريم أردت به أن يكون منطلقات إلى الحوار الهادئ الهادف مع الآخر، من أجل تحسس قواطع التجاسر بين الوحي القرآني والتفكير الإنساني العام، وكذلك كشف قواطع الافتراق، وإظهار خصائص القرآن في معالجة تلك القضايا العقدية والفكرية والحضارية، وما اخترته ما هو إلا نماذج من المدد القيمي للقرآن الكريم في إقامة التوازن بين العنصر الروحي والعنصر العملي في البنية الفكرية الإسلامية التي تستوعب الآخر عندما تسمح منطلقاته الحضارية المادية والمعنوية بالتساوق مع المنظومة القيمية للإسلام.

ولإجراء مقاربات راشدة في هذا السبيل لا بُد من قراءتين مستنيرتين، الأولى للقرآن ونظام الإسلام، والأخرى لقيم وآليات الحضارات العالمية لاسيما الغربية منها، حتى نتعرف على تلك القواطع الجامعة والفارقة، ونستبصر المسالك المنهجية التي تقرب بين الواقع الإسلامي المعيش، والتعاليم القرآنية، والنظم الإسلامية.

ويشجع على هاتين القراءتين الحاجة الماسة من الذات الحضارية المسلمة والآخر المتفاعل مع قراءتها، ومن شواهد حاجة الآخر قول فرنسيس فوكوياما منظر العولمة : «لقد غدا الأمريكيون مشغولين بصحة أبدانهم، ماذا يأكلون ويشربون ؟ والرياضة التي يمارسون ؟ وفي أي شكل يبدون ؟ أكثر من انشغالهم بالمسائل الأخلاقية التي كانت تقضّ مضاجع أجدادهم»[1].

فهذا تعبير عن حاجة تلك الحضارة إلى المدد الروحي، ويقول مقراً بقدرة الإسلام على ذلك : «صحيح أن الإسلام يشكل أيديولوجية متسقة ومتماسكة... وأن له معاييره الأخلاقية الخاصة به، ونظريته المتصلة بالعدالة السياسية والاجتماعية كذلك فإن للإسلام جاذبية يمكن أن تكون عالمية، داعياً البشر كافة باعتبارهم بشراً لا مجرد أعضاء في جماعة عرقية أو قومية إليه»[2].

ماذا لو تمت قراءة القرآن من الغرب بروح موضوعية نزيهة محققة للشروط العلمية والبرهانية الصحيحة ؟

إن هذا الكتاب دعوة موجهة إلى الآخر في استنطاق القرآن من أجل كشف منهجه في تقويم القضايا الإنسانية التي تشغل العلم والفلسفة والحضارة.

(1) نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، طبعة أولى (1413/1993) القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ص 56.

(2) م.ن، ص 56.

1

القرآن والحوار

إن النص القرآني بسعة دلالته وعمقها ينفتح على العقل بغير حدود زمنية أو مكانية، أو مصطلحية، فيتم التفاعل بينهما في مجال يتجه إلى الحق الذي يكون مطلقاً عند منزل القرآن ـ سبحانه وتعالى ـ ومنظوراً إليه برؤى متفاوتة عند الإنسان المستقبل للوحي بوعي العقل، ومن وسائط ذلك التفاعل ما ورد من حوارات سادت النص القرآني في أحكامه، وأخباره، وتقريراته واستنهضاته المحفزة للعقل بالبرهان، وللوجدان بالتأثير، فلا تكاد تخلو سورة قرآنية من الحوار الصريح، أو الملمح إليه بالذكر أو الإشارة، ولو في صورة الإلماح بالحوار بين المنزل (الله تعالى) والمنزل عليه محمدﷺ، ففي أقصر سورة يقول تعالى : ﴿ **إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ** ﴾ (الكوثر : 1-2) دعوة من الله تعالى إلى أن يحاور محمدﷺ نفسه : إذا كان الله قد منّ عليّ بالخير الكثير في الدنيا والآخرة، فكيف يكون شكري له ؟ فالإجابة من الله أن أُصلي وأقدم القربان، بما تسعه الدلالة من إخلاص، وعبادة، وتضحية.

وقد سجل القرآن الكريم أول حوار بين الخالق المنعم، والمخلوق المنكر المتكبر، وهو إبليس لعنه الله؛ تقريراً لمبدأ منهج الحوار في الاحتجاج، هذا إبليس يقول في معاندة لأمر الله له بالسجود استكباراً : ﴿ **أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً** ﴾ (الإسراء : 61)، وقوله : ﴿ **لَمْ أَكُن لأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَأٍ مَّسْنُونٍ** ﴾ (الحجر : 33)، ويطول الحوار في مشاهد متعددة بين السور القرآنية من مثل قوله تعالى رداً على مقالة إبليس في رفض السجود لآدم : ﴿ **فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ** ﴾ (الأعراف : 13).

ولما يئس إبليس من رحمة الله طلب الإمهال في البقاء إلى يوم القيامة حتى يتمكن من إغواء بني آدم حسداً وبغياً فيقول في سياق هذا الحوار الطويل : ﴿ **أَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ** ﴾ (الأعراف : 14)، فيجيبه المولى : ﴿ **إِنَّكَ مِنَ المُنظَرِينَ** ﴾ (الأعراف : 15)، فيقول إبليس في تبجح ومكابرة : ﴿ **فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ المُسْتَقِيمَ ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلاَ تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ** ﴾ (الأعراف : 16-17).

وقد يكتنز هذا الحوار كله في عبارة، بل في كلمة واحدة كما في لفظ "أبى" من قوله تعالى : ﴿ **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى** ﴾ (طه : 116)، وقد شيع هذا الحوار كما في مشهد من مشاهد سورة ص من الآية 75، إلى الآية 85، حيث

قال تعالى : ﴿ قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ العَالِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيم وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ المُنظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الوَقْتِ المَعْلُومِ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾.

وقد مهد الله تعالى لهذا الحوار بينه وبين إبليس، بحوار يقابله في الطاعة بينه وبين الملائكة الذين حاوروا الله في خلق آدم، طلباً للحكمة لا اعتراضاً على القدرة والتقدير، ثم استجابوا لأمر السجود، فقال تعالى مصوراً ذلك : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة : 30)، فهم يسألون للاستعلام، وليس للاعتراض، ثم يدور الحوار من أجل إظهار فضل هذا المخلوق الذي وصفوه بأنه سبب في الإفساد، فقال تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ (البقرة : 31-32-33).

ويتنوع الحوار القرآني، وهو يصور الدعوة إلى الدين الحق، والقيم الروحية السامية التي يقصد إليها الخطاب القرآني من ذلك تصوير ما دار بين نوح ـ عليه السلام ـ وربه، في سؤاله عن طلب اللطف بابنه الضال الذي تمرد على وحي السماء : ﴿ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الحَاكِمِينَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ﴾ (هود : 45-46)، ويجري الحوار بين إبراهيم ـ عليه السلام ـ وخالقه تعالى، حيث طلب إبراهيم أن يشاهد قدرة الله عياناً في إحياء الموت، كما آمن بها من عقله وقلبه، ويجري الحوار في هذا المشهد : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (البقرة : 260).

وقد يجري الحوار بين العبد وربه إثر حادثة معجزة تقوم دليلاً على عقيدة إيمانية يؤمن بها ذلك العبد، ولكن يكشف له الله تعالى ما كان ملتبساً لديه من مشاعر قد لا توافق ما يحمله من إيمان بقدرة الله على التغيير، لما في واقعه من مناقضة لما يلزم أن يقع، كما صور القرآن الكريم استفاقة العبد الصالح من نوم استمر قرناً من الزمن، ليكون ذلك النوم الطويل برهاناً عملياً على تأكيد ما في عقل ذلك العبد وقلبه من الإيمان بقدرة الخالق على تعديل المعوج، وتقويم المنحرف من القوانين الكونية،

والحوادث الحضارية، فقد قال تعالى : ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (البقرة : 159).

ويصف القرآن الكريم ما مارسه النصارى من تثليث ينقض وحدانية الله تعالى في محاورة تخرق الزمن الدنيوي، لتدخل في الزمن الأخروي، وتجاوز حدود المكان الكوني الحادث إلى مجال وراء هذا الكون المعرض للفناء، قال تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (المائدة : 116-117).

بل يحاور الله جميع الرسل يوم القيامة احتجاجاً على قومهم، ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لاَ عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلاَّمُ الغُيُوبِ ﴾ (المائدة : 109).

ويسأل المرسل إليهم السؤال نفسه فيقول تعالى : ﴿ مَاذَا أَجَبْتُمُ الْمُرْسَلِينَ ولكنهم يعجزون عن الاستمرار في المحاورة، لانقطاع حجتهم فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لاَ يَتَسَاءَلُونَ ﴾ (القصص : 66).

وينتقد الله تعالى المتمردين من الجن والإنس في حوار أخروي، لما ورد في قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأنعام : 128).

ومن طريق ما يدخل في هذا النوع من الحوار أن يصدر النقد للضلال البشري من طائر، يتصور العقل البشري أنه لا يعي، مع أنه يظهر في صورة داعية يحمل رسالة الإيمان إلى النفوس الضالة في آفاق بعيدة، حيث يتحول الهدهد إلى بشير ونذير بدعوة سليمان ـ عليه السلام ـ إلى الإيمان، وبعد أن يعود الهدهد من رحلة طيران إيمانية لم تستغرق زمناً طويلاً، يواجه وعيد سليمان له بالعذاب الشديد أو الذبح قائلاً في حوار ناقد : ﴿ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِن سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ

مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لاَ يَهْتَدُونَ ﴾ (النمل : 23-24)، ثم يواصل الهدهد نقده لما يعبدون ﴿ أَلاَّ يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ؟ ﴾ (النمل : 26)، فيدرك سليمان صدق الهدهد وفعالية إيمانه، وحكمة دعوته، ولكنه يتخلص من حرج ما وقع فيه من سوء تفهم لمهمته التي كانت سبباً في إيمان أعظم ملكة في التاريخ، كما كانت سبباً في اتساع دعوة سليمان إلى الله، وسعة مملكته، فيقول تعالى على لسان سليمان : ﴿ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الكَاذِبِينَ اذْهَب بِّكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴾ (النمل : 27-28).

وقد يتحول الحوار الناقد إلى درجة عالية من التقريع، كما يحدث بين الله وعباده الكافرين يوم القيامة، الذين يسألونه الخروج من النار، وأن يعودوا إلى الدنيا، كي يعملوا فيها صالحاً يرضاه، فيقولون : ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴾ (المؤمنون : 107)، ويقول آخرون : ﴿ رَبَّنَا أَخِّرْنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَنَتَّبِعِ الرُّسُلَ ﴾ (إبراهيم : 44)، ويقول فريق آخر : ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ﴾ (فاطر : 37)، وتأتي الإجابات لهؤلاء وهؤلاء في قوله تعالى : ﴿ قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلاَ تُكَلِّمُونِ ﴾ (المؤمنون : 108)، وقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُم مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ ﴾ (إبراهيم : 44)، وقوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ ﴾ (فاطر : 37).

ومن الحوارات الناقدة في مجال الفهم والسلوك مع سلامة إيمان المحاور وإخلاص نيته واستقامة طريقته، حوار يعقوب ـ عليه السلام ـ لبنيه : ﴿ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (البقرة : 133)، وكما في حوار موسى ـ عليه السلام ـ مع العبد الصالح : ﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً ؟ قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِراً وَلاَ أَعْصِي لَكَ أَمْراً ﴾ (الكهف : 67-68-69)، ويبلغ الحوار مداه حتى يتكشف لموسى ـ عليه السلام ـ ما لم يكن يعلم من الأسرار المعلومة لدى العبد الصالح.

وحوارات الأنبياء مع قومهم مليئة بنقد مسالكهم العقلية والعملية والشعورية.

واللافت للنظر في الحوار الناقد مما يصوره القرآن أنه قد يدور بين نبي ونبي، أو بين مؤمن ومؤمن، أو بين نبي ومؤمن برسالته، فها هو موسى ـ عليه السلام ـ يحاور أخاه هارون الذي كان نبياً معه : ﴿ قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلاَّ تَتَّبِعَنِ

أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي قَالَ يَا بْنَؤُمَّ لاَ تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلاَ بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴾ (طه : 92-93).

ومن الحوار الناقد الذي دار بين مؤمن ومن يشاكله في الإيمان ما يحكيه القرآن عن المؤمنين الفائزين بالجنة : ﴿ فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ يَقُولُ أَئِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَدِينُونَ قَالَ هَلْ أَنتُم مُّطَّلِعُونَ فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ قَالَ تَاللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ ﴾ (الصافات : 50-56)، وفي هذا الأسلوب طي لبعض مقالات الحوار، لأن في قوله تعالى على لسان المؤمن المسائل لإخوانه في الإيمان بقوله : ﴿ هَلْ أَنتُم مُّطَّلِعُونَ ﴾ إشارة إلى إجابتهم له كأنهم يقولون «نعم نحن مطلعون»، ولكنه من أسلوب القرآن البليغ حذف ما يدل عليه السياق إيجازاً في العبارة، واستحضاراً للعقل في تتميم المشاهد والمعاني، وها هو النبيﷺ يصوره القرآن في حوار مع بعض أزواجه، حيث يقلن له : ﴿ مَنْ أَنبَأَكَ هَذَا ؟ ﴾ فيجيب : ﴿ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ (التحريم : 3)، وفي صدر سورة المجادلة حوار بينهﷺ وبين المرأة المشتكية من ظهار زوجها، التي تضرعت إلى الله بعد أن لم يجد لها الرسولﷺ جواباً : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴾ (المجادلة : 1).

وقد ينتقد المؤمنون المقصرون في الطاعة أنفسهم في حوار جماعي، يتلاومون فيه عن معصية فعلوها، كما صور القرآن ذلك في قصة أصحاب الجنة، حيث اتفقوا على حرمان المساكين منها، حين قالوا : ﴿ أَن لاَّ يَدْخُلَنَّهَا الْيَوْمَ عَلَيْكُم مِّسْكِينٌ ﴾ (القلم : 24)، ثم يقولون بعد أن صارت هالكة بالعذاب : ﴿ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ عَسَى رَبُّنَا أَن يُبْدِلَنَا خَيْراً مِّنْهَا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ ﴾ (القلم : 31-32).

ويتجاوز القرآن هذا العالم المشاهد إلى عالم الجن، فيصور إدراكهم لمنهج النقد حيث يقولون : ﴿ وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطاً وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن تَقُولَ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِباً ﴾ (الجن 4-5).

ويقع التحدي بين الجن والأنس في مجلس سليمان ـ عليه السلام ـ عندما حاورهم في إحضار عرش بلقيس : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ؟ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴾ (النمل : 38-39)، ثم يتحداه الإنسي العالم بقوله : ﴿ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ (النمل : 40)، والحوار في إطار النقد كثير في القرآن الكريم، يكتفي منه بتلك الشواهد.

وهناك حوارات في القرآن جاءت لتحفز الإرادة القابلة للوحي على النهوض بالتعاليم الإلهية، والمثابرة في تفعيل الواقع بما يسهم في تطبيقها، حيث إن خطاب

الخالق تعالى إلى عقل المخلوق من أجل التدبر والالتزام بالأحكام، وحتى يضطلع الرسل بمهمة تبليغ ذلك الخطاب، فإن الله تعالى يهيئ عقولهم ومشاعرهم وجوارحهم لذلك، بما يشعه في نفوسهم من المدد الروحي، مثل حوار المؤانسة والملاطفة الذي دار بين الله تعالى وموسى ـ عليه السلام ـ أول ما نزل عليه الوحي : ﴿ **وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى ؟ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى قَالَ خُذْهَا وَلاَ تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الأُولَى** ﴾ (طه : 17-18-19)، فالله أعلم من موسى وغيره بحال العصا ولكنه يريد أن يشعره بالأمن معها، لأنها ستتحول إلى معجزة يدلل بها على صدق دعوته، ومن شروط المعجزة أن تكون موافقة لدعوى النبي، وأن يكون مستنصراً بها، لا خائفاً منها، لأن في الخوف منها مظنة شك المعارض في قدرة المتحدي بها، فالله في هذا الحوار الذي تكرر في القرآن من زوايا مختلفة، يعد موسى ـ عليه السلام ـ لملاقاة فرعون وقومه بهذه العصا المعجزة، وصور في مشهد آخر فزع موسى من العصا، فقال تعالى : ﴿ **فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً** ﴾ (النمل : 10).

ومن تلك التفعيلات الحافزة لموسى ـ عليه السلام ـ ما ورد في مشهد بداية تكليفه من حوار بينه وبين ربه : ﴿ **وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنِ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلا يَتَّقُونَ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلاَ يَنطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ قَالَ كَلاَّ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُم مُّسْتَمِعُونَ** ﴾ (الشعراء : 11-12-13-14-15-16)، وتكرر ذلك بإضاءات إضافية من المشهد الحواري في قوله تعالى : ﴿ **قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَاناً فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءاً يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَاناً فَلاَ يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الغَالِبُونَ** ﴾ (القصص : 33-34-35).

ويشحذ الله تعالى همة موسى ـ عليه السلام ـ أثناء دعوته في مواقف حرجة تعرض لها من قومه، من ذلك ما صوره الحوار بين موسى والمنحرفين عن منهج الإيمان من بني إسرائيل : ﴿ **قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ إِنَّ هَؤُلاءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ قَالَ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهاً وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى العَالَمِينَ** ﴾ (الأعراف : 138-139-140)، وكان من قبل قد حاوره قومه في مأزق انحصارهم بين فرعون والبحر : ﴿ **فَلَمَّا تَرَاءَى الجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ قَالَ كَلاَّ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ** ﴾ (الشعراء : 61-62)، وقد يصدر السؤال من موسى إلى ربه استزادة منه في طلب العلم بحقيقة لم ينكشف له سرها، ويكون في ذلك ردء له عن الضعف، وإرصاد له في همة الإرادة، كما توجه موسى إلى ربه سائلاً بعد وقوع

الصاعقة على سبعين من أعيان قومه : ﴿ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ ﴾ (الأعراف : 155)، فيجيبه الله كاشفاً عن حكمة تلك العقوبة التي توهم موسى ـ عليه السلام ـ قساوتها : ﴿ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأعراف : 156).

وهذا إبراهيم ـ عليه السلام ـ يشحذ همة أبيه الضال في أن يدخل حظيرة الإيمان، وذلك وفق منهج حواري رشيد، فيه تلطف بالأب وإن كان كافراً : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ وَلاَ يُغْنِي عَنكَ شَيْئاً يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطاً سَوِيّاً يَا أَبَتِ لاَ تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيّاً يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيّاً ﴾ (مريم : 42-43-44-45)، فيقابله والده بحوار الممانعة بأسلوب الغلظة والقسوة : ﴿ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيّاً ﴾ (مريم : 46).

وفي مشهد حواري مضيء بالطاعة لله تعالى من إبراهيم وإسماعيل، يتلطف إبراهيم مع ابنه حين يحاوره في العزم على تنفيذ أمر الله بذبحه : ﴿ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ ﴾، فيجيبه في طاعة وصبر : ﴿ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴾ (الصافات : 102).

ويدور الحوار بين النبي القائد وجنوده، من أجل حفزهم على الصبر والمجاهدة للأعداء، كما جرى بين طالوت وجنوده : ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُم بِنَهَرٍ فَمَن شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَن لَّمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلاَّ مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لاَ طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاقُوا اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ (البقرة : 249-250)، ويتكرر مثل هذا الحوار بين محمدﷺ وأصحابه، وذلك إثر غزوة أحد، حيث قال تعالى : ﴿ وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَن قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴾ (آل عمران : 146-147)، وهو حوار تكرر بين الأنبياء وأقوامهم من قبل، فهو من سنن الله في ابتلاء المؤمنين بالصبر في مجالدة الشدائد، ومدافعة الأعداء.

وقد يصور القرآن الكريم ما يدور بين الإنسان وذاته من حوار داخلي يقصد إلى مراجعة النفس، من أجل دفعها إلى الخير، وحجزها عن الشر، ومما يدخل في هذا النوع

من الحوار، ما جلاّه القرآن من مخاطبة موسى ذاته بعد قتل الذي اعتدى على الإسرائيلي، حيث قال تعالى : ﴿ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴾ (القصص : 15)، ثم يتجه إلى ربه : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (القصص : 16)، وهذا سليمان ـ عليه السلام ـ ينطلق بعد مراجعة نفسه إلى مناجاة ربه طالباً المغفرة عن ترك الأولى من الفضائل التي تليق بمقامات الأنبياء : ﴿ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالأَعْنَاقِ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لاَّ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الوَهَّابُ ﴾ (ص : 32-33-34-35).

وفي محاورة الآخر يؤصل القرآن الكريم مجاراة الخصم في المحاجة، مما يرسم أفق الحوار الإنساني المفتوح على البرهان، وبلغ من ذلك أن وصف القرآن نبيه ودعوته بما يتوهمه الخصم، فيقول تعالى مرشداً إلى هذا المنهج السامي في مجادلة الآخر : ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ قُل لاَّ تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلاَ نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الفَتَّاحُ العَلِيمُ ﴾ (سبأ : 24-25-26).

فلم يعين القرآن في هذه المحاجة أن النبي ومن معه على الهدى، وخصومهم على ضلال، وأطلق وصف الإجرام كما صدر عن الخصوم، يتهمون به المؤمنين، ووصف إجرامهم وفق وهمهم أنه عمل، ولم يطلق عليه وصفه الحقيقي وهو الإجرام مجاراة لهم حتى يوقفهم على فساد استدلالهم، بعد صدور ما يكذب دعواهم في واقع الحياة.

ويعلم نبيهﷺ ذكر وصف الافتراء كما يدعيه شانئوه، حتى يتبين لهم ضد ما يعتقدون، فقال تعالى : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرِمُونَ ﴾ (هود : 25).

وقال تعالى في هذا المقام : ﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلاَ تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئاً هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (الأحقاف : 8).

ويصل مبدأ الاعتراف بالآخر في القرآن أن حاور الله تعالى بكماله وجلاله إبليس مع بغيه وحقارة شأنه، كما تكرر ذكر ذلك في مواضع متعددة من القرآن الكريم، يقول محمد صادق الحسيني استنباطاً من حوار الله تعالى مع إبليس لعنه الله : «كثيراً ما نسمع بأن الحوار، والاعتراف بالآخر، إنما يحصل بين ضعيفين أو قويين متساويين في القوة ؛ نظراً لاستحالة إجهاز أحدهما على الآخر، أو قدرته على إلغائه، وإقصائه، أو دحض مقولاته.. بل والنص الديني لدينا يؤيد ذلك على مبدأ الاعتراف بالآخر، وإفساح

المجال أمامه لتجربة قدراته، بل واستعراض عضلاته برغم معرفة صاحب الحق بعجزه»[1].

ثم يقول : «لقد كان بإمكان رب العباد أن يشطب القصة من أساسها وألا يذكرها بتاتاً في الذكر الحكيم، لكنه أبى إلا أن تكون معلماً من معالم الاعتراف بالآخر، وضرورة محاورته، وفتح باب المجال معه، ومنحه الفرصة المتكافئة»[2].

ولما كان الآخر المكافئ لمنهج الإسلام في أصل الدعوة الإلهية هو الذي يمثل حاملي العهد القديم، والعهد الجديد من أهل الكتاب، فيحتسبه الإسلام طرفاً موجباً للحوار، فيقول تعالى في تقرير مجادلتهم بالحسنى، واحترام خيارهم : ﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** ﴾ (آل عمران : 64).

ولقد كانت كل دعوة نبي إلى قومه مشفوعة بحوارات ذكرها القرآن الكريم، لما في التنبيه بها من إثراء آلية الحوار في البرهنة العقلية بالمبادئ الدعوية، فالحوار الهادئ الرصين، مفتاح الانفتاح على دعوة الحق، وجسر العبور إليها فنوح ـ عليه السلام ـ يطيل محاورة قومه حتى يمل الكافرون منهم، ويقولون : ﴿ **قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ** ﴾ (هود : 22)، وهود عليه السلام يجدد الدعوة إلى الإيمان، فيجابهه قومه بعد طول محاورته لهم بقولهم : ﴿ **مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَن قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ** ﴾ (هود : 53).

وهذا صالح ـ عليه السلام ـ يحاور المستكبرين من قومه، فيقولون له في صلف وعتو : ﴿ **قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُواً قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ** ﴾ (هود : 62).

وبمثل ذلك الحوار يسلك شعيب مع قومه منهج البرهان، فيقولون : ﴿ **مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفاً** ﴾ (هود : 91).

وقد وردت حوارات على ألسنة غير الرسل أيضاً من الذين استجابوا لدعوتهم من الصالحين، ومن شواهد ذلك الحوار الطويل الذي دار بين مؤمن آل فرعون، الذي واجه الطاغية فرعون وملئه بعد أن أظهر الإيمان بموسى ودعوته إلى الحق، فصور القرآن ذلك

---

(1) نحن والآخر، دمشق، دار الفكر، ط أولى، 2001م، ص 101.

(2) م.ن، ص 102.

في ثمان عشرة آية بدءاً من قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلاً أَن يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُم بِالْبَيِّنَاتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَاذِباً فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِن يَكُ صَادِقاً يُصِبْكُم بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ ﴾ (غافر : الآيات 28-45).

وفي التربية القرآنية أيضاً حوارات متعددة، تصور مشاهد الصلاح المضيئة، مقابلة بمشاهد الفساد المظلمة، كعادة القرآن في المقابلة بين الأضداد، زيادة في كمال التصوير والتأثير، كتصوير حال الابن الصالح الذي بلغ كمال النضج العقلي والسلوكي والشعوري : ﴿ ... حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ ... ﴾ (الأحقاف : 15-16)، ثم يقابله بصورة من أعرض عن الحق، وحاور والديه بلهجة المعرض الجاحد : ﴿ وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ ﴾ (الأحقاف : 17)، فوالداه يقنعانه بضرورة الإيمان باليوم الآخر، ولكن يضيق صدره بذلك حتى يتأفف من دعوتهما، وهناك محاورات في المجال التربوي تزخر بها سورة يوسف ـ عليه السلام ـ سواء ما دار منها بينه وبين أبيه، أو بينه وبين أخوته، أو بين أخوته وأبيه، أو ما بين أخوته مستقلين، وحوارات أخرى في مشاهد هذه القصة التي اتصلت أحداثها في سورة واحدة من القرآن الكريم، ومن تلك الحوارات التربوية ما جرى في صدر السورة بين يوسف وأبيه : ﴿ ... يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ (يوسف : 4-5).

ومن الحوارات التي دارت بين إخوة يوسف وهم يكيدون له ما حكاه القرآن : ﴿ إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَى أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوِ اطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْماً صَالِحِينَ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لاَ تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَةِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ ﴾ (يوسف : 8-9-10).

وتتوالى الحوارات في هذه السورة التي تصور المشاعر لمن حكى عنهم القرآن من أحداثها، نسوة المدينة، يوسف وصحابيه في السجن، الحوار مع الملك، وغيرها من المشاهد الحوارية.

وكم من قصة أوردها القرآن الكريم في حوارات تشخص مواقف الإيمان والكفر، والطاعة والعصيان، لما في الحوار القصصي من أهمية في تربية النفوس، وتسديد العقول، من ذلك ما دار بين مالك الجنة وصاحبه في قوله تعالى : ﴿ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً ... ﴾ (الكهف : 35)، وبعد عبارات الاعتداد بما يملك،

يواجهه صاحبه محاوراً له : ﴿ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلاَ أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَداً ﴾ (الكهف : 37-38).

فالحوار القرآني في مجمله آلية عظيمة في البرهان على دلائل الإيمان، وصدق رسالة الإسلام، وهو حوار بين المشتركين في الإنسانية، من أجل كشف الحق الذي قد تخفيه الرغبات والأهواء والأعراف الفاسدة، فهو جسر متين مشيد بين المتوجه بدعوة الحق، ومخاطبه الذي لن يكون انكشاف الحق له يسيراً إلا بالرفق والتقدير لعقله ووجدانه، وأحوال بيئته وعصره، من أجل ذلك سطر الله تعالى قاعدة عظيمة بقوله : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل : 125).

2

القرآن وحرية إرادة الإنسان

يتحرك الإنسان في مجاله الحيوي والسلوكي بين التأثر والتأثير، فهو إما مستجيباً لحاجة تقتضي التأثر، أو ساعياً بالتأثير الخيّر أو المفسد، وهو متخير في تفسير حركة هاذين المسارين، وفي التفريق بينهما، وهذا التحير مرده إلى شعوره بقدرته على التحكم في السعي بالتأثير أحياناً، وإلى ضعف ذلك الشعور في أحايين أخرى، ويتساءل : هل لإرادتي قدرة خاصة في توجيه أفعالي ؟ وما حدود تلك القدرة ؟ وما علاقتها بقدرة الخالق المطلقة ؟ وهل في نفي القدرة من العبد طعن في كمال العدل الإلهي ؟ وهل في الإقرار بقدرة العبد إخلال بكمال قدرة الله وتمام علمه ؟

تلك الأسئلة كانت مجال سجال ولا تزال، ليس بين الفلسفة والدين، ولا بين العقلانيين والمتصوفة فقط، بل كانت موضوع حوار بين المنتمين إلى مذهب فلسفي واحد، أو فرقة دينية مجتمعة على رأي مشترك في تصور المعتقدات، وبين أتباع مدرسة منهجية موحدة، لأنها قضية فكرية تتعلق بتصور العلاقة الجدلية بين الإنسان، وبين ما يصدر عنه من سلوك أخلاقي، وليس مسألة عقيدية محضة، وإن كانت تمس الغيب في نشأتها وغايتها، فقد نشأت من ثنائية مطلق قدرة الخالق في خلقه، وأثر قدرة المخلوق في عمله، وكون المقصد من حركة الإنسان في الكون هو فعل الخير، ومصارعة الشر، بمقتضى منهج التكليف عند أتباع الأديان، وفي سياق الحكمة العقلية عند أصحاب المذاهب الفلسفية، فكانت هذه القضية مشغلة العقل الإنساني منذ القدم، وهي من نتاج المصارعة بين الخير والشر، والمدافعة بين الصلاح والفساد، وقد شغلت حرية الإرادة العقل الإنساني منذ القدم، لما تتعلق به من جوانب خلقية وشعورية، وعقلية ودينية، وليست محصورة في عصر دون عصر، أو فكر دون فكر.

لقد كان الجدل سائداً منذ القدم بين أنصار الحرية، وأشياع الحتمية في الفعل الصادر عن الإنسان المتعلق بفعل الخير أو الشر، منذ أن كان الصراع محتدماً فقد نادى كونفشيوس (تـ 479 ق.م) صاحب المذهب العملي في الحضارة الصينية بالعزيمة القوية، والإرادة المؤثرة، فقد قال في الموازنة بين الكراهية والمحبة : «فلنقدر المسألة تقديراً عادلاً ثم يكون سلوككم طبقاً لهذا التقدير»[1]، وفي أمة اليونان كان للعقل تفاعل،

(1) هنري توماس، أعلام الفلسفة، ترجمة : متري أمين، مصر، دار النهضة العربية، 1969م، ص 8.

وللإرادة حركة، وكان الاختلاف في تفسير تلك الحركة متداولاً بين الحرية والحتمية، أو الاختيار والجبر[1].

فكان من القائلين بالجبرية أو الحتمية برمنيدس (541 ق.م)، صاحب النظرية الذرية القديمة، الذي قال بآلية الحياة الفكرية مثل انفصال الذرات من الخليط الأول، وانحدارها إلى الكون من أجل تكوين الأشياء، وادعى بأنه من الضرورة وجود آلهة تحكم العالم، وأورد أفلاطون (تـ 347 ق.م) في أسطورة الإر ER دعوى أن الكون يدور حول محور من الضرورة، «فكم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكري اليونان، حينما ناصر الأبيقوريون الحرية، بينما نادى الرواقيون بالضرورة، ويبالغ أرسطو (تـ 322 ق. م) في رفع مكانة العقل وأثر الإرادة انطلاقاً من توهمه : «بأن الله لا يخلق العالم بل يحركه... وأن الله يحرك العالم كما يحرك المحبوب الحب»[2].

وكان القديس توما الأكويني (تـ 1274م) يرى «أن حرية الإرادة تعتمد على اختيار يميز بين الخير والشر، وهذا الاختيار استعداد فطري ونعمة الله»[3]، فهو يوافق الفكر المعتزلي في ذلك.

واعتد ديكارت (تـ 1650م) في عصر النهضة الأوربية بالإرادة الإنسانية، وبحرية الإنسان في مباشرة أفعاله، قائلاً : «من البيّن أن لنا إرادة حرة تستطيع حين تشاء أن تعطي إقرارها وتصديقها أو لا تعطيه»[4]، في حين يقول باروخ سبينوزا (1677م) : «إن النفس لا تنطوي على أية إرادة حرة أو مطلقة، بل هي مجبورة على أن تريد هذا أو ذاك بمقتضى علة هي أيضاً مشروطة بعلة أخرى، وهذه العلة بدورها محددة بعلة أخرى وهكذا إلى مالا نهاية»[5]، وقد توافق مع رأي هيجل (تـ 1831م) في القول بأن «ثمة هوية بين الحرية، وبين القدرة الذاتية على العمل وفقاً لمقتضيات العقل»[6].

وينتهي توماس هوبز (تـ 1679م) بعد بحث عميق في القضية إلى القول «بأننا لا نملك سوى حرية طبيعية...، وهذه ليست سوى القدرة على عمل ما نرغب فيه رغبة شديدة، أي أنها مجرد صدى لما لدينا من رغبات لا تقهر»[7]، ويميل ديفدهيوم

(1) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط ثالثة، 1972م، القاهرة، مكتبة مصر، ص 45.

(2) ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة : فتح الله المشعشع، ط رابعة، (1982/1402)، بيروت، مكتبة المعارف، ص 113.

(3) إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، 3891، مصر، دار المعارف : 149/2.

(4) م.ن : 149/2.

(5) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص 49.

(6) م.ن، ص 49.

(7) م.ن، ص 49.

(تـ 1776م) إلى القول بـالضرورة لا الحرية حيث يعتقد أنه : «إذا وجدت بواعث معينة فلابُد أن تستتبعها بـالضرورة أفعال معينة، فليس في النفس الإنسانية سوى مجرد تعاقب بين الظواهر، فهو تفسير مادي صرف في تبيين ماهية الإرادة الإنسانية وكشف العلاقة بينها وبين الفعل الصادر عن الإنسان».

وهناك من دافع عن الحرية في مجالاتها الخارجية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولكنه أنكرها في المجال النظري الداخلي مثل فولتير (تـ 1778م)، ومقولته محفوظة في أذهان كثير من الجبريين المحدثين : «إننا بعجلات في آلة كبرى، وعقولنا تفكر كما لو كانت حرة، لأن هذا الشعور بالحرية هو نفسه عجلة في تلك الآلة»[1]، كما يفرق تبعاً لذلك بين حرية الأفعال وحرية الإرادة، ويغفل عن جانب آخر من القضية في مقولته الآلية، وهو أن التفكير في العلاقة بين الحركة العامة للآلة الكبرى، والحركة الخاصة بعقولنا هو دليل على الحرية، ويرد عليه هنري برجسون (تـ 1941م) قائلاً : «يخطئ من يحسب الإنسان آلة صماء في يد القوانين المادية بل هو كائن مدرك، حر الإرادة»[2].

أ) أدلة الفلاسفة المسلمين

استجاب الفلاسفة المسلمون للحاجة العقلية في دراسة هذه المشكلة لأمرين : واقع الحياة الفكرية في عصورهم، حيث كان الجدال مشتجراً فيها بين العامة والخاصة على السواء، ولكونها من موروثات الفكر اليوناني والإنساني القديم، فهناك من يؤيد جبرية الإرادة، وهناك من يرى أنها مختارة، وفريق يقف بين الرأيين، مع اعتراف ضمني أو صريح من الأطراف كلها بأن المسالة غير محسومة فكرياً، إذ يعسر التوفيق بين القضاء والقدر الإلهي من جهة، وبين الثواب والعقاب من جهة أخرى، وبمنظور آخر، الملاءمة بين القدرة الإلهية المطلقة، والعدل الإلهي الكامل.

لقد كان الكندي (تـ 258هـ) وثيق الصلة بالمعتزلة، مطلعاً على أفكارهم، يلتقي معهم في كثير منها، من ذلك أنه قال بحدوث العالم، كما قال بالصلاح والأصلح، وهو مبدأ من مبادئ المعتزلة، وقد سماه نظام الكون، وقال بفكرة العدل، ويقاربهم في مبحث حرية الإرادة، فلاحظ أن إرادة الإنسان قوة نفسية تحركها الخواطر

---

(1) م.ن، ص 51.

(2) ديورانت، قصة الفلسفة، ص 559.

والسوانح[1]، مع تأكيده على فكرة العناية الإلهية المحيطة التي تجعل الكون كله بما فيه الإنسان يخضع لسنن ثابتة، في غير ذلك لم يفصل القول في العلاقة بين القضاء والعدل الإلهي، ولا بين حرية العبد، والنظام الكوني العام، واهتم الفارابي (تـ 339هـ) بهذه المشكلة العقلية الدينية حيث يرى أن إرادة الإنسان وليدة شوق ورغبة ينبعثان من الحس والتخيل، والاختيار يختلف عنها في كونه لا يكون إلا عن تفكير وتدبر في صدوره عن الإنسان، ولا يصدر عن غيره[2].

ويوافق المعتزلة في أن النية تتقدم الفعل الصادر عن الإنسان ولا تقترن به كما يرى الأشاعرة، ويسميها العزم، وفي غمرة شعوره بحرية الإرادة يحس بضرورة الخضوع لقوانين الكون الإلهية، فيحاول التوفيق بين الأمرين مردداً الأثر الذي يقول : «اعملوا فكل ميسر لما خلق له» ويضطر للتسليم بأن كل شيء بقضاء الله وقدره، فموقفه متوسط بين الجبر والاختبار.

ولأن ابن سينا (تـ 428هـ) أقرب إلى الجبر مع قوله بحرية العبد في اختيار الخير والشر، فقد جعل الإنسان حلقة في سلسلة النظام الكوني العام، يتصرف في نطاق حر، ولكنه يخضع لمؤثرات أقوى منه، ويوضح مفهوم القضاء بأنه علم الله المحيط بالكون الكاشف عن أجزائه، ويوضح القدر بأنه إيجاد الأسباب للمسببات، فهو يؤكد على العلية واطرادها، ونظام الكون العام هو ما يساوي في العرف الشرعي القضاء، فهو يقع بين الاعتراف بحرية العبد في فعله، وإرادة الخالق القاضية بنظام للكون على وجه التمام، لذلك كان في طرح هذه القضية يغطي على غموضها ببراعة الأسلوب، يقول إبراهيم مدكور : «ويسلك في معالجته لها مسلك الحوار تارةً، ومسلك البحث والتحليل تارة أخرى، ورسالته في القضاء والقدر قطعة أدبية منمقة، فيها لفظ غريب، وخيال بعيد، يحكي فيها قصته مع منكر للقدر شغوف بالخصومة والجدل، وقد تصدى له، وحاول أن يرد عليه بما يدمغ حجته، ويزيل شبهته، ولكن محاولته أقرب إلى الصنعة والتكلف منها إلى المنطق والبرهان»[3].

ويقول ابن رشد تـ 595هـ بعد محاولاته النظر في هذه القضية ذات الطرفين المتعارضين : «هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية، وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدتها متعارضة، وكذلك حجج العقول»[4].

(1) الكندي، الرسائل الفلسفية، تحقيق: عبد الهادي أبي ريدة، القاهرة، 1950م : 172/1.

(2) آراء أهل المدينة الفاضلة، ط ليدن، 1895م، ص 78.

(3) في الفلسفة الإسلامية : 146/2.

(4) الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق : مصطفى حنفي، ط ثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 186.

ومع أن ابن رشد لم يخرج عن تصور الفارابي وابن سينا في حرية الإرادة، فإنه امتاز بتلحيل بعض الآيات القرآنية المؤيدة لطرفي القضية المتعارضين، من ذلك قوله : «وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ﴾ (آل عمران : 165)، ثم قال في هذه النازلة بعينها : ﴿ وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَقَى الجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (آل عمران : 166)، ومثل ذلك قوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ (النساء : 79)، وقوله : ﴿ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ ﴾ (النساء : 78)»[1].

وبعد استعراض آراء الفرق الكلامية في القضية يحاول حل التعارض بين مطلق قدرة الله، وحرية الإنسان فيقول : «يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك، فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً إنما يتم فعلها بإرادتنا وموافقة [الأسباب] التي من خارجها، وهي المعبر عنها بقدر الله»[2].

إذن فقدرة الإنسان وإرادته مهما تحركت قاصدة إلى أفعالها، فهي غير طليقة، بل خاضعة لأسباب خارجية وداخلية، فأفعال العباد مردها إلى الله، فهي تصدر عن قوى خلقها الله تعالى، وتتوقف على قضاء الله وتدبيره، وفي بيان أثر الاختلاف في إسناد الهداية والضلالة إلى الله أو إلى العبد، يقول : «فإن قيل : فما تقول في الإضلال للعبيد أهو جور أم عدل ؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابة أنه يضل ويهدي، مثل قوله تعالى : ﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾ (إبراهيم : 4)، ومثل قوله : ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ (السجدة : 13)، كل هذه الآيات ليس يمكن أن تحمل على ظاهرها، وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها مثل الآيات التي نفي فيها سبحانه عن نفسه الظلم ومثل قوله تعالى : ﴿ وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ ﴾ (الزمر : 7)، وهو بين أنه إذا لم يرض لهم الكفر، أنه ليس يضلهم، وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه وهو كفر»[3]، فيظهر نقمته على الأشاعرة، ويعرض بهم في الكفر، احتكاماً إلى

(1) م.ن، ص 188.

(2) م.ن، ص 188.

(3) م.ن، ص 195.

ما فهمه من أثر القول بالكسب الجبري، مع أن المسألة غامضة لتعارض أدلتها في ظاهر اللفظ، وإن أمكن تأويلها بما يدفع التعارض، ومع ذلك الاستعراض والهجوم، فإن ابن رشد لم يحسم القضية، فتابع الفارابي وابن سينا في القول بالسببية، والربط بين الكون العام، وحرية العبد، ولكن كيف يتم التوفيق ؟ يبقى السؤال دائراً بين العقول.

ب) أدلة المتكلمين

إن أكثر المسائل التي يدور فيها الخلاف بين الفرق الإسلامية الكلامية، هي قضايا فكرية لا تختص بالإسلام ديناً، بل هي تصورات عقلية لما دلت عليه جميع الأديان، فهي بحث في الفكر الديني، بل في علاقة العقل بالمعتقد من الدين، فتكون بهذا الاعتبار ذات وجهين : فلسفي فكري، وديني اعتقادي، غير أن ما يلزم اعتقاده ضمن التسليم والخضوع للوحي، وما يمكن التفكير فيه ضمن الحركة الفلسفية للعقل، فلا معنى لفصل الدين عن الفلسفة في مباحث الوجود، كما أنه لا معنى لئن يحصر الوحي مسارات التصور الفكري، ولا أن يعدو العقل على الأسس الإيمانية في الوحي.

وتبرز حرية الإرادة إشكالية فكرية معقدة، مصدرها ديني، ولكن محاولات تفسيرها عقلية، فهي إلى الفلسفة أقرب مبحثاً؛ لذلك كان رأي المعتزلة فيها أوضح وأعمق، لمنهجهم المتآخي مع الفلسفة، ولكن قبل ظهور المعتزلة مذهباً فكرياً، كان هناك نزاع مبكر بين المشتغلين بالفكر في هذه القضية، وكعادة التفكير النشوئي في حضارة ما، يصبح التطرف في معالجة القضية من وجهين متقابلين : الغيلانية من جهة والجهمية من جهة أخرى، فكان غيلان الدمشقي (تـ 105هـ)، يمثل نواة القائلين بحرية الإرادة الإنسانية في مباشرة أفعالها التكليفية، فنعت أصحابه بالقدرية، وكان جهم بن صفوان (تـ 128هـ) يمثل المسار المقابل وقد أطلق عليه وعلى أتباعه وصف الجبرية، وقد قتل لأسباب سياسية محضة في أواخر عهد بني أمية الذين كانوا يأخذون بمذهب الجبر، لتوافقه مع القهر السياسي، ويرى الجبرية أن الله هو الذي قدّر على الإنسان أفعاله، وأنه يخلق الأفعال في الإنسان مثلما يخلقها في سائر الجمادات، والثواب والعقاب واقع على الإنسان أيضاً جبراً، يقول الأشعري في تصوير مذهب جهم : «وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال : «تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك الله سبحانه»[1]، فهو يسوي بين الأفعال الاضطرارية

(1) مقالات الإسلاميين، ط المكتبة العصرية : 219/1.

غير الإرادية الواقعة على الإنسان، والأفعال الاختيارية الإرادية الصادرة من الإنسان عن قصده وعزيمته، وهذا المذهب المنحرف يؤدي إلى التحلل من القيم، والتنصل من المسؤولية الجزائية فعندهم : «العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة، وإن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض في اضطرارهم إليها»[1]، يقول الغزالي : «فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد، فلزمها إنكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية»[2]، فما قيمة الإنسان إذا كان ريشة في الهواء لا تملك قدرة على التوجه إلى ما تريد من غاية ؟، واستدلوا بآيات يدل ظاهرها على الجبر مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (الإنسان : 30)، ويقف غيلان الدمشقي وقرينه معبد الجهني في الطرف الآخر المتطرف بمغالاته في أثر الإرادة الإنسانية، وإغراقه في الحرية، فقد ذهبا وأتباعهما إلى «أن الإنسان هو الذي يقدّر أعمال نفسه بعلمه، ويتوجه إليها بإرادته، ثم يوجدها بقدرته، أي أن الله تعالى لا يقدّر هذه الأعمال أزلاً، ولا دخل لإرادته أو قدرته في وجودها، ولا يعلمها إلا بعد وقوعها»[3]، واعتمدوا في ذلك على حصر القضية في آيات يدل ظاهرها على التخيير مثل قوله تعالى : ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف : 29).

ونشط المعتزلة في تحليل هذه القضية على توسع يتفوق على غيرهم من الفرق، لأنها تلمس قاعدة العدل الإلهي بالمفهوم العقلي السائد عندهم، وفصلوا القول في تأصيلها وتأثيرها ومتعلقاتها، فهم قد «اتفقوا على أن العبد قادر... مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً، واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد»، وكان توسطهم بين الجبرية والقدرية متمثلاً في أنهم يرون «أن ما يلزم المكلف أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه [القضية] بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها»[4]، فيثبتون صفة العلم التام الكاشف لكل الأشياء بما فيها مصائر الناس، خلافاً للقدرية، ويؤكدون

(1) البغدادي، أصول الدين (1928/1346)، ط أولى، استانبول، مطبعة الدولة، ص 134.

(2) الاقتصاد في الاعتقاد (1969/1388)، بيروت، دار الأمانة، ص 123.

(3) محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، 1971، ط ثالثة، مصر، دار المعارف، ص 102.

(4) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 165.

على استقلال العبد بأفعاله التكليفية خلافاً للمجبرة : «وإذا سألك سائل عن أفعال العباد أهي بقضاء الله تعالى وقدره أم لا ؟ كان الواجب في الجواب عنه أن تقول : «إن أردت بالقضاء والقدر الخلق، فمعاذ الله من ذلك، وكيف تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي موقوفة على قصورهم ودواعيهم، إن شاؤوا فعلوها، وإن كرهوا تركوها»[1]، ويلاحظ أن أكثر المعتزلة اشتطوا في المصطلح المعبر عن استطاعة العبد، وتمكنه من الحرية، فأطلقوا عليه لفظ (الخلق) الذي هو من خصائص القدرة الإلهية : «وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق على العبد، ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك، وحين رأى الجبائي وأتباعه أن المعنى واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق»[2]، والحق أن ممارسة حرية الإرادة من العبد ليست إيجاداً منه للأفعال الصادرة عنه، بل توجهه إلى هذه الأفعال بقصده وعزمه، لذلك أطلق عليهم خصومهم وصف القدرية، وكان من آثار قولهم في هذه القضية إنكار أن يثبت فعل الشر لله، وكان أكثرهم يتابع النظام في قوله إن «الإنسان قادر على الشيء قبل كونه، وأنه لا يوصف بأنه قادر عليه في حال وجوده»[3]، وقد «أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يرد المعاصي، إلا المردار «فإنه حُكي عنه أنه قال : إن الله أرادها، بأن خلى بين العباد وبينها»[4].

وإذا كان أكثر المعتزلة يرون أن الاستطاعة تسبق الفعل، تقدر عليه وعلى ضده حسب رغبة الإنسان، فإنهم اختلفوا بعد ذلك في محل هذه القدرة أو الاستطاعة أهي السلامة من الآفات والموانع، وفي كونها منفصلة عن الفاعل المستطيع أم هي جزء منه؟ كما اختلفوا في بقائها أو انتفائها بعد الفعل، وهذه مسائل تجريدية لا قيمة لها في مجال حرية الإرادة أو حتميتها.

أما بشر بن المعتمر (تـ 210هـ) مؤسس مدرسة الاعتزال ببغداد، فإنه أنشأ القول بالتولد، حيث يقسم الأفعال إلى قسمين : مباشرة، وهي الناتجة عن الفعل عند التأثير، وأخرى ثانوية، وهي الأفعال المتولدة، مثل الألم الناجم من الضرب، فيرى بشر ومن تابعه أنها أيضاً من فعل العبد مثل الأعمال المباشرة، ويحقق بعضهم في القضية فيرى الإسكافي (تـ 240هـ) أن «كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له

(1) م.ن، ص 771.

(2) التفتازاني، شرح العقائد النفسية، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص 96.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين : 183/1.

(4) المصدر السابق : 182/1.

فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ لا يقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجديد وعزم وقصد إليه وإرادة فهو خارج من حد التولد، داخل في حد المباشر»[1].

ولكن كيف تعامل المعتزلة مع الآيات التي يدل ظاهرها على سيطرة القدرة الإلهية على العبد وأفعاله، إنهم تأولوها بتأويلات من مثل قولهم في قوله تعالى : ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ (البقرة : 7)، «فزعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم أنهم لا يؤمنون، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان»[2].

وفسروا هداية الله للمؤمنين بزيادة الألطاف «وذلك ثواب يفعله بهم في الدنيا، وأنه يهديهم في الآخرة إلى الجنة وذلك ثواب من الله سبحانه لهم، كما قال تعالى : ﴿ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴾ (يونس : 9)، وهذا قول الجبائي، وزعم إبراهيم النظام أنه قد يجوز أن يسمى طاعة المؤمنين وإيمانهم بالهدى»[3].

ولقد اشتط المعتزلة في تحكيم بعض مصطلحات المفاهيم التي أصّلوها في هذه القضية، مما نفّر منهم العامة وخاصة أهل السنة، على الرغم من حسن بحثهم، وجودة تحليلاتهم، ومن غلوهم في مقابلة مقارعة خصومهم، نفيهم للقدر، وإسناده إلى الإنسان مع أنه من خصائص الفعل الإلهي، وإنكارهم خلق الله لأفعال الشر، التي أوجدها لحكمة قد تخفى على بعض العقول وتظهر لبعضها، وترديد المتأخرين منهم لمقولة إن العبد يخلق أفعاله، ومع هذا الشطط فقد كانت آراؤهم صواباً في أصول مفاهيمها، ومبادئها الأولى، ومقتضى قولهم في إرادة الإنسان أن الله تعالى منفي عنه الظلم، فهو حكيم عادل، ولا يجوز أن تخلو أفعاله من الحكمة والقصد إلى الخير، «فالله في أصل التوحيد متفرد في ذاتيته، وفي أصل العدل متفرد بخيريته»[4].

خرج الأشعري (تـ 324هـ) من دائرة الاعتزال المستضيئة بحرية الإرادة إلى دائرة أخرى يتغشاها الجبر، في محاولة توفيقية غير موفقة في نظر كثير من الفلاسفة والمتكلمين، فقال تعبيراً عن رأي أهل الحديث وجماعة السنة : «وقالوا : إنه لا يكون في

---

(1) الأشعري، مقالات الإسلامية : 301/1.

(2) الأشعري، المصدر السابق : 206/1.

(3) م.ن : 207/1.

(4) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط خامسة، 1971م، مصر، دار المعارف، 334/1.

الأرض من خير ولا شر، إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله، كما قال ـ عز وجل : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (الإنسان : 30)، وكما قال المسلمون : «ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون، وقالوا إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله، وأقروا أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله» ذكر ذلك تحت عنوان : "هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة"[1].

ذكر ذلك في مقالاته، أما في كتاب اللمع فإنه يؤصل نظرية الكسب المفسرة للأفعال الإرادية تفسيراً عقلياً يحاول أن يوائم بين القدرة الإلهية، والاختيار القصدي للإنسان، وخلاصة نظرية الكسب التي فسر بها ذلك التواؤم أن فعل الإنسان كسب له، لا جبرية فيه ولا اضطرار، كذلك هو غير محدث لذلك الفعل، وهو ليس مسيَّراً كما ادعت الجهمية على سبيل الإطلاق، مما يؤدي إلى سقوط التكليف، ولا يخير تخييراً يجعله مستقلاً بأفعاله عن قدرة الله تعالى[2]، وقد نظر الأشعري إلى هذه القضية : «من زاوية المشيئة الإلهية لا من زاوية التكليف والجزاء»[3]، ويتلخص رأيه في أن الاستطاعة من العبد على الفعل مصاحبة له، وليست سابقة عنه، فيشترط الأشعري أن يقترن الفعل بالاستطاعة من العبد، كما ينفي الأشعري أن تكون قدرة العبد على الشيء وضده «لأن من شرط القدرة الحادثة وقت الفعل أن يلزم في وجودها وجود مقدورها»[4]، فراراً من أن يكون الإنسان مطيعاً عاصياً في وقت واحد، ولكن هذا تصور فيه نظر، لأن قصد العبد في الاختيار غير الفعل نفسه، لاسيما إذا كانت الاستطاعة سابقة عن الفعل نفسه.

ونظرية الكسب تسند هذه الصفة إلى العبد لا إلى الله على الرغم من أن الله هو الخالق للعبد، فيرى الأشعري أن الله يريد الفعل خلقاً، ويريده العبد كسباً، ولكن مفهوم الكسب، وإن ورد وصفه في آيات كثيرة، يبقى غير مستقل الدلالة عن معنى الجبر؛ يقول محمد يوسف موسى في نقد هذا المفهوم الكسبي : «غير أن هذا الكسب الذي يرى الأشاعرة أو أهل السنة عامة أنه من العبد، ولكنه مع هذا مخلوق حين العمل مع العمل نفسه، ليس له أية قيمة حقه، بمعنى أن هذا لا يجعل للإنسان وقدرته أثراً حقاً في إصدار الفعل ما دام الكل يخلقه الله وحده، ولأن فكرة الكسب هذه فكرة غامضة خفية اضطر

(1) مقالات الإسلاميين، ط المكتبة العصرية : 226/1.

(2) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 5.

(3) أحمد صبحي، علم الكلام : 77/2.

(4) م.ن : 80/2.

الأشاعرة إليها لحل مشكلة العمل بين الله والإنسان، إلا أنها لا تقنع العقل غير المتعصب لمذهب خاص»[1].

ويقول في نقدها محمد عاطف العراقي : «إن نظرة دقيقة وعميقة إلى بحوث الأشاعرة في مشكلة الحرية، وتصورهم للعلاقة بين الضرورة الإنسانية والإلهية تُرينا كيف فشلوا فشلاً ذريعاً في أبحاثهم في هذا المجال، ما معنى فكرة الكسب هذه التي يقولون بها ؟ في الواقع لا نجد من جانبنا أي معنى اللهم إلا الغموض والإبهام والدوران حول المشكلة دون الدخول في صميمها»[2]، ومما يصرح بدلالة الجبر في نظرية الكسب الأشعري ما ذكره الرازي في توصيف مفهوم الكسب : «لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً»، فإضافة القدرة إلى العبد في مباشرة العقل مجاز لا حقيقة، ولم تغير الرؤى الأخرى لعلماء الأشعرية من أصل مدلول الكسب وكونه محض الجبر، فالقاضي أبو بكر الباقلاني يرى : «أن ذات العقل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد»[3]، وقد قامت النظرية في تمظهرها الفعلي على التمييز بين حركة الاضطرار وحركة الاكتساب، وآثروا التعبير بالاكتساب دون الاختيار، لرفضهم أصل المفهوم، يقول الباقلاني : «إن العبد مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية، ويدل على صحة ذلك أن العاقل منا يفرق بين حركة يده جبراً وسائر بدنه عند وقوع الحمى به، أو الارتعاش، وبين أن يحرك هو عضواً من أعضائه قاصداً إلى ذلك باختياره، فأفعال العباد هي كسب لهم، وخلق لله تعالى»[4].

وغموض مفهوم الكسب وضعف الاستدلال عليه، جعل الفخر الرازي (تـ 606هـ) يجنح إلى رأي المعتزلة مع شيء من الاحتفاظ ببعض النظرات الأشعرية في القضية، فهو لا يرفض قول المعتزلة بأن القدرة تصلح للضدين : «الطاعة والمعصية : فهو لا يقنع بفكرة الكسب التي هي مجرد تعلق واقتران؛ لقصد العبد بإرادة الله وقدرته، ويفسرها تفسيراً يجعلها قدرة وإرادة حادثة حقيقية، ومن لا إرادة له لا مسؤولية عليه»[5]، كما يصرح الآمدي (تـ 631هـ) بأن «خلق الأفعال موضع غمرة ومحل إشكال»[6].

---

(1) القرآن والفلسفة، ص 100.

(2) مشكلة الحرية في الفكر الإسلامي، ضمن كتاب دراسات فلسفية، إشراف عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م، ص 202.

(3) م.ن، ص 141.

(4) عبد العزيز المجدوب، أفعال العباد، 1983م، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب، ص 322.

(5) إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية : 121/2.

(6) م.ن : 121/2.

لكن الماتريدي (تـ 333هـ) يشرح فكرتي القصد والاستطاعة، ويرى أن الإنسان مختار في فعله على الحقيقة لا المجاز، ويطور نظرية الكسب إلى معنى مغاير لما يراه الأشاعرة، فهو عنده بمفهوم القصد والاختيار، عمل إيجابي، صادر من العبد، سابق عن الفعل، فيختلف عن الكسب الأشعري الذي تصاحب الاستطاعة فيه الفعل، ولا تسبقه أو تلحقه، فهو سلبي في حقيقته.

«والقصد عنصر هام من عناصر حرية الإرادة في رأي الماتريدي، هو مناط التكليف، وأساس الثواب والعقاب»[1]، ويفرق الماتريدي بين قدرة الله، واستطاعة العبد، فالاستطاعة قائمة على القصد والاختيار، وهو عمل إيجابي سابق عن الفعل، صادر من الإرادة، وتبقى المجالات والآليات الأخرى مخلوقة لله تعالى، فمجال الحرية هو القصد عنده، فموقفه متوسط بين المعتزلة والأشاعرة؛ لذلك تبقى حرية الإرادة في نظر الماتريدية مقصورة على القصد والنية، ويفلسف الماتريدية العلاقة بين فعل العبد وقدرة الله بتحليل مفهوم القضاء والقدر، بعد تفسير استطاعة العبد، فيرى أستاذهم الماتريدي أن حرية الإرادة لا تتنافى مع القضاء والقدر، وأن مفهوم القضاء الحكمة بوضع كل شيء في موضعه، والقدر جعل كل شيء على ما هو عليه خيراً أو شراً، وأن الله يقضي بالمعاصي ويقدرها، وأما فعلها فليس من الله بل من العبد[2].

ومن غير المتوقع أن يصبح رأي ابن تيمية (تـ 728هـ) منظر السلفية من المقتربين من المعتزلة في هذه القضية على خلاف عادته، حيث خالفهم في بقية القضايا، فهو لا يقنع بنظرية الكسب الأشعري، ولا يقول بالجبر على الرغم من أنه متجه رأي أهل السنة والجماعة، وعلماء الحديث، وهو يقرر الحكم القاضي بأن الخصم قد يتأثر برأي خصمه، وإن صاغه في عبارات مغايرة، فيقرر مع المعتزلة أن استطاعة العبد سابقة فعله، وأن من لا قدرة له لا تكليف عليه، وأن الاستطاعة أيضاً مصاحبة للفعل بها يتم تنفيذه[3]، وهذا تطور ملحوظ في أفكار ابن تيمية يدل على أنه يتمتع بعقل ناقد، وبصيرة نافذة.

ولكن ما سبب هذا الخروج عن طبيعة المنهج السلفي لدى ابن تيمية في هذه القضية مع شدة تمسكه بآراء السلف في غيرها من القضايا ؟

---

(1) م.ن : 123/2.

(2) الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 380.

(3) درء تعارض العقل والنقل، ط 1970م، القاهرة : 60/1.

لعل السر هو ما تعرض له من اضطهاد سياسي كان مبرراً للسلطة بمبررات فكرية واجتماعية ومادية، ومنها فكرة التسليم للقضاء والقدر بغير اعتبار للإرادة الإنسانية، فكان الموقف العملي من وراء التأصيل النظري لحرية الإرادة عند ابن تيمية، وذلك أمر يستوجب دراسة الأفكار في ضوء البيئة العامة والخاصة لصاحبها.

أما الشيعة الزيدية فلا يكادون يختلفون عن المعتزلة في مباحثة هذه المسألة ؟ وذلك من طبيعة منهجهم في التلقي من طرف إمامهم زيد بن علي (تـ 122هـ) عن أئمة المعتزلة بعض الأصول، يقول القاسم الرسي (تـ 246هـ) في أن العبد موجه لأفعاله نحو الخير والشر، وليس الله تعالى هو الذي يجبره على ذلك : «خاطب من يعقل ويفهم ويكتسب، وأنه خاطبهم لأنهم مخيرون، وترك مخاطبة الآخرين [غير العقلاء] إذ هم غير مخبرين ولا مختارين»[1]، ويقول يحيى بن الحسين الهادي (تـ 298هـ) في تأويل الآيات التي ظاهرها جبر : وأما قوله ﴿ **يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ** ﴾ (فاطر : 8)، فلو أراد أن يضل الخلق جميعاً أو يهديهم جميعاً لكان غير مغلوب، غير أنه لم يرد إلا أن يكون الأمر من جهة التخيير لعباده، وأما قوله : ﴿ **وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ** ﴾ (إبراهيم : 27)، أو الكافرين أو الفاسقين، أو من هو مسرف مرتاب، فمعناه أنه أطلق عليهم اسم الضلال بعدما كان من ظلمهم أو كفرهم أو فسقهم أو إسرافهم، وأما قوله : ﴿ **إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ** ﴾ (الأعراف : 155)، أي إن هي إلا محنتك توقع اسم الضلال على من ضل بعد هذه المحنة، وقد قامت لفظة (بها) محل (بعدها) كما في قوله تعالى : ﴿ **وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ** ﴾ (الرعد : 6)، أي بعد ظلمهم إذا تابوا» فهو ينحو منحى المعتزلة في تأويل الآيات التي لا تؤيد في ظاهرها القول بحرية الإرادة الإنسانية، ولا يوجد فرق ملحوظ بين آراء الشيعة الزيدية والمعتزلة حول مبحث الإرادة إلا في بعض التعبيرات والمصطلحات.

ويبتعد الشيعة الإمامية عن المعتزلة في تصور حرية الإرادة، ولا يوظفون الأدلة العقلية، بل يفضلون الاستشهاد بأقوال أئمتهم، على الرغم من أنها قضية تحتاج إلى التأمل العقلي، ولا تحل إشكاليتها الرواية المأثورة، ويرددون عبارة «أمر بين الأمرين»[2]، أو منزلة بين المنزلتين على غير تكييف المعتزلة لهذه العبارة، فينسبون إلى

---

(1) رسائل العدل والتوحيد، تحقيق : محمد عمارة، 1975م، القاهرة، دار الهلال : 118/1. تأليف أبو القاسم الرسي ويحيى بن الحسين.

(2) الكُليني، الأصول في الكافي : 155/1.

الإمام جعفر الصادق قوله : «لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما، فيها الحق الذي بينهما، لا يعلمها إلا العالم، أو من علّمها إياه العالم»[1].

وسئل جعفر الصادق «هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟ قال : نعم أوسع مما بين السماء والأرض»[2].

وينسبون إلى الإمام الرضا قوله : «ولم يُطع الله بإكراه، ولم يعص بغلبة»[3]، ويوافقون الأشاعرة على أن الاستطاعة مقترنة بالفعل غير متقدمة عنه ولا متأخرة، فينقلون عن جعفر الصادق قوله : «إن الله خلق خلقا، فجعل فيهم آلة الاستطاعة، ثم لم يفوض إليهم، فهو مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، فإذا لم يفعلوه في ملكه لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لأن الله ـ عز وجل ـ أعز من أن يضاده في ملكه أحد»[4].

وعندما يحسون بعسر البحث في المسألة، ينقلون عن أئمتهم ما يفيد أنهم غير ملزمين ببحثها، فيروون عن الإمام جعفر قوله : «إن الله أراد بنا شيئاً، وأراد منا شيئاً، فما أراده بنا أظهره لنا، وما أراده منّا طواه عنا، فما بالنا نشتغل بما أراده مناعما أراده بنا»[5]، وزاد في تمسك الشيعة الإمامية بهذا الرأي الذي هو أقرب إلى الجبر قولهم بمبدأ التقية ومداراة القدر السياسي الواقع عليهم، بخلاف الشيعة الزيدية الذين يمارسون الثورة على السلطة القاهرة للحرية في كل عصر.

وهذا ما جعل الزيدية يلتقون مع الخوارج الثائرين على السلطة مثلهم، فلم يترك المتقدمون من الخوارج رأي المعتزلة في حرية الإرادة[6]، ولكنهم بعد أن تكيفوا مع السلطة واعتدلوا في الصراع مالوا إلى رأي الأشاعرة، كما فعل الإباضية يقول مدكور: يذهب جمهور الإباضية إلى أن الله خالق أفعال العباد جميعها، وليس لهم إلا مجرد اكتسابها، وهم بهذا يلتقون مع أهل السنة والأشاعرة»[7].

---

(1) م.ن : 159/1.

(2) م.ن : 159/1.

(3) م.ن : 161/1.

(4) م.ن : 161/1.

(5) الشهرستاني، نهاية الإقدام : ص 259.

(6) إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية : 110/2.

(7) م.ن : 110/2.

أما المتصوفة المسلمون فإنهم لم يعتنوا بالجانب النظري فيما يتعلق بهذه القضية، بل كانت عنايتهم بها عملية، تتجه نحو الجبر أكثر من اتجاه الاختيار، فحريتهم منضبطة بالمجاهدة والترويض للنفس : «والواقع أن الشخصية الإنسانية كلها في نظر الصوفي ليست إلا مجرد شبح وظل، وجودها فيض، وحياتها عون من الله ومدد، وسعادتها في أن تنمحي وتفنى في البارئ جل شأنه، ومن التوسع أن يعزى إليها حرية أو إرادة، فحريتها حرية العبد المخلص المطيع، وإراداتها خاضعة خضوعاً تاماً للإرادة الإلهية»[1]، فيقترب المتصوفة كثيراً من الأشاعرة في حرية الإرادة، ويأتي ابن عربي (تـ 638هـ) بمصطلح يطابق مفهوم الكسب عند الأشاعرة، يسميه "محل الحكم"، ويسميه أيضاً "صرف الاستطاعة"، فيستخدم محل الحكم في التعبير عن تحقق المشيئة الإلهية، ويستخدم مصطلح صرف الاستطاعة للتعبير عن تحقق ما يتعلق به التكليف والثواب والعقاب يقول في تفسير قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ (التوبة : 5)، «فلما وقع الامتثال وظهر القتل بالفعل من أعيان المحدثات كأن الله يقول لهم : ما أنتم الذين قتلتموهم بل أنا قتلتهم، فأنتم لنا بمنزلة السيف لكم، كما أن القتل وقع في المقتول بآلة، ولم نقل فيها إنها القاتلة»[2].

ويتوافق رأي المتصوفة في عمومه مع منهجهم الذي يخلد إلى الزهد والعبادة على مستوى التصوف العملي، كما يتفق مع مقولاتهم في الفناء والحلول ووحدة الوجود فيما يتعلق بالتصوف الفلسفي، فكما أن الله خالق للعباد فهو خالق لأفعالهم أيضاً، وكل ما يفعلونه من خير وشر إنما هو بقضاء الله وقدرة[3]، هذا ما يردده أكثر المتصوفة، وإن عبر بعضهم بلفظ الحرية فإنهم ينصرفون به إلى معنى التسليم لإرادة الله، والتحرر من النزوات، وعبودية المخلوقات، فهي تحرر من الخلق، وعبودية تامة للحق، ولم يقتصر هذا التصور للحرية عند متصوفة الإسلام، بل إن بعض المفكرين الأوربيين ذوي التوجه الصوفي تمسكوا بهذا المفهوم، مثل مالبرانش (تـ 1715م)، الذي يتصور الحرية أنها تعبير عن قدرة الإرادة الإنسانية على الانصراف إلى اللذات، بدلاً من أن تنزع بالضرورة إلى الخير الأسمى، فيكون ما يقابلها هو الجبر، و«الكلمة الأخيرة في فلسفة مالبراتش إنما هي لله الذي يفعل كل شيء، والذي هو في الحقيقة خالق لأفكارنا ولذاتنا وآلامنا، أما الإنسان فإنه عنده أقرب إلى العدم»[4].

---

(1) م.ن : 142/2.

(2) م.ن : الفتوحات المكية، 1911، بيروت، دار صادر : 126/1.

(3) الكلاباذري، التعرف لمذهب أهل التصوف، 1933، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص 23.

(4) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ص 134.

ويرى سبينوزا (تـ 1677م) المضارع لابن عربي في القول بوحدة الوجود أن العلة الحرة الوحيدة هو الله[1].

وإذا كانت الحرية بمضمونها الشامل نعمة من الله، فعلى كل مسلم أن يستثمرها في اختيار طريق البر، وأن يجهد إرادته في البناء والإصلاح، ولا شك أن شعوره بالحرية أكثر حرصاً على المسؤولية الجزائية من شعوره بأنه حجر يلقى من علٍ، أو ريشة تطير في الهواء.

وقبل إبداء معالم منهج القرآن في هذه القضية، نريد أن نحدد نطاق الفعل الإرادي للإنسان وأوفق ما يسعفنا في ذلك ويقتصد علينا طول التأمل وعناء الاستقصاء تقسيم الجابري مجالات نطاق القضية حيث قال : «الأفعال التي تصدر عن (الإنسان) إما أن تصدر عن طبيعته الجسمية كالسقوط إلى أسفل وهي أفعال اضطرارية، وإما أن تكون الأفعال الصادرة عنه راجعة إلى طبيعته الحيوانية، هي في هذه الحالة أفعال غريزية ويبقى أخيراً الأفعال التي تنسب إلى الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً، وهي قسمان : قسم مصدره ما يلقي في روع الإنسان مثل الإلهامات ... لا يصدر عن إرادة الإنسان واختياره، وقسم يصدر بالفعل عن إرادة الإنسان واختياره، وبعد رؤية وتفكير، وهي الأفعال الإنسانية على الحقيقية»[2]، وبهذا التتبع الدقيق أصبح النظر في حركة الإرادة الإنسانية الموجهة بالعقل محدداً في دائرة ما يصدر عن الإنسان من أفعال اختيارية مقصودة إلى الخير أو الشر، ويكون ذلك وفق منهج تكليفي من الديانة أو استجابة لمتطلبات الحياة الفكرية الحضارية لإنسان مسؤول عن حريته، وحر في مسؤوليته.

وإن أكثر الاختلافات بين المتفكرين في علاقة التدبير الإنساني بالتقدير الإلهي جاءت من الخلط بين ما يصدر عن الإنسان من أنشطة مختلفة في طبيعتها بين الاضطرار والاختيار، وهذا النشاط الإنساني يمكن حصره في ثلاث دوائر من حيث النظر إلى القدرة الإلهية المطلقة :

أ) التكوين، ب) التكليف، ج) الجزاء.

فالأعمال الاضطرارية بأنواعها ترجع إلى قدرة الله في التكوين للإنسان وتطوير حياته بأثر الفعل الإلهي الكامل والأعمال الاختيارية المتأثرة بإرادة الإنسان استجابة لقدرة الله القاضية بتكليف الإنسان، تحقيقاً لكمال العدل الإلهي، مما سنح

---

(1) م.ن : ص 136.

(2) نحن والتراث، ط 6، 1993م، الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص 178.

بمجال لحرية إرادة هذا الكائن العاقل، والجزاء من مظاهر قدرة الله في ضبط حركة العبد بمسؤولية التكليف، فإذا التزم بالمأمور كان مثاباً، وإذا ارتكب المحظور كان معاقباً أو معاتباً، فلا يمكن الفصل بين هذه الدوائر الثلاث عند التفكير في حدود حرية إرادة الإنسان، وعلاقتها بالقدرة الإلهية، حيث إن التكوين مظهر القدرة بما فيه خلق العقل والحس والحدس، أدوات المعرفة الموجهة لإرادة الإنسان والتكليف وهو مظهر إرادة الإنسان يستوجب مجالا من الحرية يقابله مجال من المسؤولية والجزاء بالثواب والعقاب الإلهي مظهر الارتباط بين تقدير الله الخالق الآمر وتدبير العبد المخلوق المأمور، وكما أنه لا فعالية للتكليف بغير جزاء، فإنه لا قوة للتكليف بغير تدبير صادر عن المكلف.

وعلى الناظر في القرآن الكريم من أجل إيضاح موقفه من قدرة العبد على حريته أن يقدر الصلة بين هذه الدوائر ولا ينظر إلى كل مفهوم منفصلاً عن الآخر وبذلك يتحقق تمام عدل الذات الإلهية، وكمال قدرتها، وذلك هو المنهج السليم عند تفسير القرآن وتأويله في أية قضية ألا تقطع معانيه، وألا تجزأ وحدته المترابطة فالقرآن يفسر بعضه بعضا، يقول تعالى : ﴿ **هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً** ﴾ (الإنسان : 1)، هذا حديث عن التكوين، فيه إظهار لكمال القدرة الربانية، ثم يقول تعالى : ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً** ﴾ (الإنسان : 2).

ثم الاستمرار في بيان مبدأ التكوين وغايته وهو الابتداء وفي ذكره إشارة إلى مبدأ التكليف، ومن الوسائل المخلوقة المعنية على مباشرة التكليف إمداد الإنسان بالسمع والبصر، ثم يقول تعالى : ﴿ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً** ﴾ (الإنسان : 3)، وهنا بيان لممارسة الإنسان مهمته في الالتزام بمنهج التكليف، ثم تتناول الآيات اللاحقة تفصيل الجزاء : ﴿ **إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلاسِلَ وَأَغْلالاً وَسَعِيراً إِنَّ الأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً** ﴾ (الإنسان : 4-5)، ويخاطب القرآن الإنسان الذي أمده الله بقدرات تمكنه من التأثير في أفعاله بالخير والشر في ربط بين تلك المبادئ الثلاثة : ﴿ **يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ** ﴾ (الانفطار : 6-7-8)، فهذا بيان للتكوين ثم يقول تعالى : ﴿ **كَلاَّ بَلْ تُكَذِّبُونَ بِالدِّينِ** ﴾ (الانفطار : 9)، وهذا في ذكر التكليف والابتلاء، ثم يتحدث القرآن عن الجزاء : ﴿ **إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ** ﴾ (الانفطار : 13-14)، وذلك كثير في السياق القرآني، وقد أصل القرآن مبدأ المسؤولية بالتكليف بما يدل على ضرورة أن يكون الإنسان قادرا على الاختيار بين الفعل والكف، فقال تعالى : ﴿ **وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً**

يَلْقَاهُ مَنشُوراً اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً ﴾ (الإسراء 13-14)، وقال تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (المدثر : 38)، وقد بين أن الله لا يكلف إلا بما يطيقه، ومعلوم أن الذي يؤمر بفعل شيء وهو مكره عليه مكلف بما لا يطيقه، فالحرية من ضروريات التكليف بما يطاق، قال تعالى : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة : 286)، وقال تعالى : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا ﴾ (الطلاق : 7)، وهذا ما يجب أن يكون ملتزم النظر لدى المتأمل في الفعل المنسوب إلى قدرة الله والفعل المنسوب إلى كسب العبد، قال تعالى : ﴿ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾ (النساء : 78)، ثم قال تعالى في شأن كسب العبد لفعله ووقوع الجزاء : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ (النساء : 79)، ونفى الله تعالى في آياته ظلم عباده في مجازاتهم لأن ذلك مترتب على أفعالهم الموجهة بمقاصدهم وإرادتهم التي اقترفت الظلم بالعصيان عند حصوله منهم ولم يكونوا مجبرين عليه فقال تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلاَّ وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾ (القصص : 59)، وقال تعالى في شأن إهلاك أصحاب الحضارات التي طغى أهلها بعد أن بلغوا بجهودهم الفكرية والعلمية مبلغاً عظيماً : ﴿ وَعَاداً وَثَمُودَ وَقَد تَّبَيَّنَ لَكُم مِّن مَّسَاكِنِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ ﴾ (العنكبوت : 38-39)، ثم يقول في ختام هذا السياق : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (العنكبوت : 40). فكما أنه لا يعقل أن يطالب أبكم بأن يبين أو أعمى أن يبصر، أو أن يعاقب الأبكم على ترك الكلام والأعمى على عجزه عن الإبصار، وكل منهما مسلوب الإرادة في ذلك، فلا يعقل أن يطالب العبد بفعل شيء مجبر عليه، وأن يعاقب على تركه إن كان مأموراً به، أو على فعله إن كان منهياً عنه.

ولكن ما مجال تلك القدرة البشرية التي تحقق أثر العبد في فعله المختار ؟

إن المجال الحر التي تجول فيه إرادة الإنسان هو النية التي إن لامست إرادة الإنسان الفاعلة بالتأثير صار الإنسان مسؤولاً عن فعله، وإن فارقته لم يكن مسؤولاً، شرط أن تكون مليئة بالوعي حين صدورها، حتى تكون فيه قاصدة إلى غاية الفعل الذي قد تبلغه وقد لا تبلغه، لأن المسافة بين النية والهدف محكومة بالقدرة الإلهية المحيطة في آلة الفعل وزمنه وإصابة مقصده التي توجهت إليه نية فاعله، قال ﷺ : «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»[1]، وجعل الله تعالى المؤاخذة على

---

(1) صحيح البخاري، باب كيف بدأ الوحي، بيروت، دار الفكر : 2/1.

الحنث في اليمين متوقفة على النية الواعية من الحالف فقال تعالى : ﴿ **لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَانَ** ﴾ (المائدة : 89)، وجعل النية هي المؤثرة في الفعل في كونه صادراً عن الإنسان، فقال تعالى : ﴿ **وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** ﴾ (البقرة : 225)، ولم يؤاخذ الله عباده على الخطأ، لأنه غير مستتبع بأثر النية، فقال تعالى : ﴿ **وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ** ﴾ (الأحزاب : 5)، وعبر بالعزم في بعض المواضع ليدل على أن النية مولدة من التدبير والرغبة معاً فقال تعالى : ﴿ **وَلاَ تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ** ﴾ (البقرة : 235)، وقال تعالى : ﴿ **فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** ﴾ (آل عمران : 159)، وقال تعالى في شأن من حزم أمره بعد تردد في اختيار الطلاق على الفيء إلى زوجته : ﴿ **وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة : 227)، فالنية هي القوة المحركة للعقل الإرادي الاختياري الصادر عن الإنسان، وهي مصدر التدبير الإنساني الذي هو منضبط بالتقدير الإلهي بما لا يذهب خيار العبد في القصد إلى فعل الخير أو الشر، ولا يجاوز حدود ما سنحت به قدرة الله من حركة لإرادة الإنسان، فليست أفعال الإنسان من خلقه كما تصور بعض العقلانيين، وليست قدرة الله مجبرة للعبد على التكليف، كما توهم بعض الحرفيين، وما كان علم الله الأزلي والأبدي بمانع العبد من القصد إلى أفعاله الاختيارية، لأن علمه تعالى لا يؤثر في إرادة الإنسان بالتعطيل، وإن كان يحيط به قبل خلقه، وبعده، وعند تكليفه، وحال جزائه والتكليف وفعل العبد والجزاء سابحة في فلك قدرة الله، جاء في الأثر عن عمران بن حصين أن رجلاً قال : «يا رسول الله أيعرف أهل الجنة من أهل النار، قال : نعم، قال : فلم يعمل العاملون ؟ قال : كل يعمل لما خلق له أو لما ييسر له»[1]، وردت آيات كثيرة تختلف في إسناد الهداية والضلالة إلى الله أو إلى العبد فتوهم من لا يريد التفريق بين مواقع الدلالات أنها في جميع أوجه الخطاب القرآني مسندة إلى الله تعالى، ولكن ضرورة مسؤولية المكلف في اقتضاء الاختيار تستدعي صدور القصد في تحصيل الهداية أو ضدها من العبد من كون الله تعالى هو الممد للعبد بوسائل تحصيلها، والمتفضل بزيادة ألطافها تبعاً لتوجه العبد بنيته إلى الاهتداء وكذلك الأمر فيما يتعلق بالضلالة، وقد مارس الكفار شبهة أن الإنسان مجبر على اقتراف الكفر والعصيان، وغفلوا عن حق الله في مساءلة العبد عن فعله بمقتضى ما منحه من حرية التوجه بالعزم على الفعل أو الترك، فقال تعالى مصوراً دعواهم الباطلة في أن عبادة الملائكة من مشيئة الله وقضائه ﴿ **وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُم مَّا لَهُم**

---

(1) م.ن : كتاب القدر : 210/7.

بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ ﴾ (الزخرف : 20)، فبنوا على ذلك خليطا بين مشيئة الله بمعنى تعلق إرادته بوقوع شيء وبين مشيئته التي قدرها في نظام العالم من إناطة المسببات بأسبابها فمشيئة الله بالمعنى الأول، يدل عليها ما أقامه من نظام أحوال العالم وأهله، ومشيئته بالمعنى الثاني تدل عليها شرائعه المبعوث بها رسله[1]، وتتكرر هذه الدعوى المثبطة لعزيمة الإيمان، ومنها قوله تعالى : ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾ (الأنعام : 148)، يقول الطاهر ابن عاشور : «وهذه شبهة أهل العقول الآفنة الذين لا يفرقون بين تصرف الله تعالى بالخلق والتقدير وحفظ قوانين الوجود، وهو التصرف الذي نسميه بالمشيئة والإرادة وبين تصرفه بالأمر والنهي وهو الذي نسميه بالرضى والمحبة.. فإن أهل العقول السخيفة حين يتوهمون ذلك كانوا غير ملتفتين إلا إلى جانب غفلتهم، ومعرضين عن جانب مخالفتهم فإنهم حين يقولون «لو شاء الله ما أشركنا» غافلون على أن يقال لهم من جانب الرسول : «لو شاء الله ما قلت لكم إن فعلكم ضلال»[2]، وإن حكمة الله البالغة اقتضت أن يجعل الإنسان مختاراً، وألا يجبره على الإيمان؛ لأنه لو حدث ذلك لكان الناس كلهم مؤمنين، لأنه تعالى لا يريد لعباده الكفر ولا يرضى به : ﴿ إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾ (الزمر : 7)، ويعاود القرآن طرح هذه الشبهة ونقضها مما يؤكد تواردها على ألسنة جميع المكذبين من الأمم السابقة فقال تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ ﴾ (النحل : 35)، فهم يحسبون أن الله يتولى تحريك الناس لأعمالهم كما يحرك صاحب خيال الظل، ومحرك اللعب أشباحه وتماثيله وذلك جهل منهم بالفرق بين تكوين المخلوقات وبين ما يكسبون بأنفسهم، وبالفرق بين أمر التكذيب وأمر التكليف»[3]، ويقول الكافرون في مقام فعل المعصية والإصرار عليها استجابة لشهواتهم وأغماطا للحق في استجابة العقول للتكليف : ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف : 28)، وما جاء في بعض الآيات من إسناد الهداية أو الضلالة إلى

(1) التحرير والتنوير، 1984م، تونس، الدار التونسية للنشر : 146/8.

(2) م.ن : 148/14.

(3) م.ن : 148/14.

الله فهو على معان منها : متابعة الله تعالى لما اختاره العبد فإن اختار الاهتداء يسر الله له سبيله، وإن اختار الضلال لم يجبره على ترك ما اختاره بقصده إلى ما أراده بأمره، من هذا النوع قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ (محمد : 14)، وقوله تعالى : ﴿ وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى ﴾ (مريم : 76)، وبمثل ذلك يقابله الصد في الضلالة، قال تعالى : ﴿ قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدّاً ﴾ (مريم : 75)، وانظر كيف اقترنت هداية الله بإيمان العبد في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ ﴾ (يونس : 9)، وقد تكون الهداية ببيان السبب الموصل إليها بخلق العقل وإرسال النذر، وهذا في أكثر أحوال ورودها في القرآن، لدفع توهم الإجبار قال تعالى : ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى ﴾ (فصلت : 17)، فدل ذلك على أن الله يبين لهم معالم الإيمان والحق بما غرسه في عقولهم من قدرة على التدبر، وبما أرسل إليهم من تعاليم على لسان رسولهم الذي كذبوه مختارين فأخذهم العذاب.

ويقابل الله بين المؤمنين والكافرين في هذا النوع من الهداية فيقول تعالى : ﴿ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴾ (محمد : 1-2)، ثم يعلل الله هذا الحكم الفارق بين المؤمنين والكافرين على حسب توجههم إلى الاهتداء : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا البَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الحَقَّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾ (محمد : 3)، فهو اقتران التكليف بالجزاء، إذ ليس كل الجزاء مقتصراً على الحدوث في الآخرة، بل إن بعضه حاصل في الدنيا، وبمثل ذلك يفسر معنى الإخلال في قوله تعالى : ﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الفَاسِقِينَ ﴾ (البقرة : 26)، ومن أظهر ما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ (البلد : 10)، وهناك آيات أسندت الهداية ولوازمها أو الضلالة وتوابعها إلى العبد على سبيل الاستقلال لتؤكد صدورها من العبد اختياراً وقد يرد ذلك في صورة إخبار أو إنشاء قال تعالى : ﴿ قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ﴾ (الأنعام : 104)، وقال تعالى : ﴿ فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الانشقاق : 20). وقال سبحانه : ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴾ (المدثر : 49)، وقال جل ذكره : ﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف : 29)، قال تعالى : ﴿ فَمَنِ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ ﴾ (الزمر : 41).

ودلت آيات كثيرة على حصول الضلالة بسبب توجه الإنسان إلى تحصيلها وامتناع القدرة الإلهية عن التدخل بجبره على تركها، وأكثر تلك الآيات صدرت بـ "لو"

الدالة على امتناع وقوع النتيجة لامتناع حصول المقدمة منها قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (السجدة : 170)، فامتنعت مشيئة الله في أن يجبر كل نفس على الاهتداء ولكن لم يقع ذلك لحكمة الابتلاء بالتكلف حتى يعاقب الضالون بجهنم جزاء وفاقاً وفي السياق البرهاني يقول تعالى : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس : 99)، والمعني المتحصل من هذا الشرط الممتنع لو شاء الله لجعل مدارك الناس مشتاقة إلى الخير فكانوا في قبول الهدى والنظر الصحيح، لكنه لم يشأ ذلك فخلق للعقول مجالاً في الاختيار.

فالمتأمل في الآيات القرآنية المتعلقة بهذه القضية لا يجد فيها تعارضاً بين حرية إرادة الإنسان، وتمام القدرة الإلهية، بل هو تقابل في الآيات المؤكدة للقدرة، والآيات المؤصلة للحرية، يحقق مقصد التوازن بين حرية العبد في التكليف، ومسؤوليته في ممارسة تلك الحرية، فالله على كل شيء قدير، مفهوم يتوافق مع كونه تعالى لا يظلم أحداً.

3

القرآن والعلم

مفهوم العلم في القرآن

إن القرآن الكريم ينظر إلى العلم نظرة واسعة تستوعب كلَّ مدد معرفي نافع، يصلح أن يكون كاشفاً للحق، وموظفاً في حركة الحياة المتطورة، يقول الطاهر ابن عاشور: «والعلوم شتى، والغايات متفاوتة، والمبحوث عليه منها هو العلم الصحيح النافع، وغاية هذا العلم أن يحصل العمل النافع بمراعاته، ويكون قائداً لصلاح الدين والدنيا، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (فاطر: 28)»[1].

ولقد شجع القرآن أتباعه على البحث والنظر، فقال تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾ (الأنعام: 11)، وقال تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (العنكبوت: 30)، وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ ﴾ (الأعراف: 185)، وقال تعالى: ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (النمل: 93)، وقال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت: 53).

والآية الأخيرة صريحة في الجمع بين العلم بالظواهر الطبيعية الملاحظة في الكون، المكتنزة في كلمة الآفاق، والعلم بأحوال النفس الإنسانية المدلول عليه بكلمة "أنفسهم"، وهما متعاضدان من أجل كشف الحقيقة.

وقد أفاض القرآن الكريم في الاستشهاد بدقة نظام المخلوقات وانسجامها مع أغراض خلقها، وهو يعرض أدلة القدرة الإلهية ووحدانية الذات العلية، فقال تعالى: ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾ (النمل: 60)، وقال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: 22)، وقال تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون: 91).

ومتتبع الآيات القرآنية المصرحة بكلمة العلم يلاحظ أنها تأخذ في القرآن مفهوماً مع عمومه فإنه يجسد بكونه محكوماً بالتوجه إلى الحق، ولا يحصل بالوهم أو

(1) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ط أولى، 2001، الأردن، دار النفائس، ص 150.

الظن، قال تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾ (الأنعام : 148)، فقد قابل الله في الآية بين العلم والظن، وقال تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ (الزمر : 9)، فأهل العلم هم أهل الحق، وقد قرنهم الله به وبالملائكة حين قال : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا العِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾ (آل عمران : 18)، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾ (الروم : 22)، وقال تعالى : ﴿ وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ العَالِمُونَ ﴾ (العنكبوت : 43)، فلا يطلق العلم إلا على معرفة مستقيمة مع الحق، ولا يوصف به إنسان إلا إذا كان يوظف العلم في معرفة الحق، ومرضاة الله تعالى، فالعلم في القرآن من جهة عام في كل معرفة نافعة، ومن جهة أخرى مخصوص بالعلم النافع المتوافق مع الحق، لذلك نفى القرآن العلم عن المعاند والمكابر من الكافرين، فقال تعالى : ﴿ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة : 93)، وقال تعالى : ﴿ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ (المنافقون : 8)، ووصف المنتفعين بالهداية بالعلم، فقال تعالى : ﴿ وَنُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة : 11)، وقال تعالى : ﴿ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (يونس : 5).

القرآن وحقائق العلم

أثار العلماء المسلمون في العصر الحديث قضية لا تزال محل خلاف في الوسط العلمي، وهي احتواء القرآن الكريم على إشارات توافق الحقائق العلمية، ومهما كان الرأي الراجح في هذه القضية، فإن الجميع يرون أن القرآن كتاب هداية لا يتعرض للمسائل الخارجة عن أمور العقيدة والتشريع والأخلاق إلا بصور تتسم بالإيجاز، لذلك آثر القائلون بالإعجاز العلمي، أن يسموا ما ورد في القرآن من دلائل على حقائق العلم بالإشارات، تقول هند شلبي : «فالإعجاز في القرآن يتمثل في عدم خضوع نصه أي حقائقه إلى سلطان الزمن، إنها حقائق مطلقة، حاضرة، كاملة، لا يد للزمن في تكوينها وتنقيحها»[1].

ولكي ندرك تلك الإشارات العلمية إدراكاً سليماً يلزمنا المحافظة على الدلالة اللغوية للمفردات والتراكيب القرآنية، ومقابلة الآيات المشتركة في تأدية معان متقاربة، حتى تتضح الإشارة، ولا تكون من باب التأويل البعيد، فالقاعدة هنا أن نبصر

(1) التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق، تونس، الجامعة التونسية، (1406/1985)، ص 53.

العلم في الآيات، لا أن نبصر الآيات في العلم، أما أن تحكم على معنى الآية بالنظرية أو الحقيقة العلمية، فذلك من التحكم القاصر، ولكن لماذا جاءت الحقائق العلمية في صورة إشارات خاطفة، ولم ترد في صورة قواعد جامعة ؟

إن القرآن لو صرح بتلك الحقائق تصريحاً؛ لكان في ذلك عنت وإرهاق لعقول من لم يعرفها من الأولين، والقرآن يخاطب الناس على مدار العصور كلها وربما ارتدت بعض العقول عن الإيمان لقصورها عن فهم الحقائق العلمية لو خوطبت بها صريحة المساق.

وإن أعظم ميزة للقرآن في هذا المجال كونه لا يعارض حقيقة واحدة من حقائق العلم الثابتة، ولا قاعدة من قواعد التفكير السوية مع التأكيد على أن المقصد الأسمى للقرآن هو أنه كتاب عقيدة وهداية، قد يستخدم العلم في الاستدلال الواضح المؤثر، ولكنه لا يفصل القول في المسائل العلمية الدقيقة، حتى لا يصرف العقول عن مقصده من الهداية والإصلاح.

وقد راجت بعض النظريات العلمية في الماضي وكان لها شيء من التعارض مع منطوق القرآن أو مفهومه، ثم ثبت بطلانها، كما في نظرية تطور الأنواع الحيوية عند تشارلز دارون، ففي سنة 1859م أخرج كتابه "أصل الأنواع" حيث ادَّعى أن المادة الحية تطورت من بنيتها الأولى عن مواد عضوية غير حية، وتشكلت بعد ذلك الأنواع الحيوانية بتطور بعضها عن بعض خلال 3,5 مليار سنة، ومع انتشار نظريته في حياته، فإنه لم يستطع أن يبين مركبات الخلية الأولى التي تطورت عن المواد العضوية، وثبت اليوم لعلماء الأحياء أن مكونات الخلية الحية لا يمكن أن تخلق بالمصادفة لما فيها من الدقة، فكل خلية لها في نواتها خواص حيوية مركوزة فيها على هيئة الشفرات التي هي الجينات، وفيها معامل لإنتاج الأنزيمات والهرمونات، وغشاء يسيطر على ما يدخل فيها وما يخرج منها، ولا يستطيع أي مختبر أن ينتج خلية حية من مواد غير حية، كما ثبت أن دقائق الأحياء التي توجد في المواد العضوية ليست متولدة منها، ولكنها أحياء دقيقة مستقلة، نشأت من خلايا حية.

وهناك آيات قرآنية تحدثت عن حقائق كونية لا يمكن للقارئ المقارنة بينها وبين الحقائق العلمية إلا أن يسلم بإعجازها، كما في قوله تعالى : ﴿ **أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا** ﴾ (الأنبياء : 30)، وقال تعالى : ﴿ **ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ** ﴾ (فصلت : 11).

والـلافت للنظر أن المفسرين القدماء قد توصلوا من خلال ظاهر اللفظ إلى تكون السموات والأرض من غاز ساخن كثيف، حدث بعده انفجار كوني في تلك الكتلة الغازية التي صارت تتمدد، وتتباعد أطرافها، وأصبح الكون في حركة دائرية، ثم انفصلت الأرض عن السماء، يقول ابن كثير في تفسير قوله تعالى : ﴿ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا ﴾ «وقال سعيد بن جبير، بل كانت السماء والأرض ملتزقين، فلما رفع السماء، وأبرز منها الأرض كان ذلك فتقهما الذي ذكر الله في كتابه، وقال الحسن وقتادة كانتا جميعاً، ففصل بينهما بهذا الهواء»[1]، وقال الفخر الرازي في قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ : «حين قصد الله تعالى أن يخلق منها (أي الأجزاء المتناثرة في الكون) السموات والشمس والقمر كانت مظلمة، فصح تسميتها بالدخان، لأنه لا معنى للدخان إلا أجزاء متفرقة غير متواصلة، عديمة النور»[2].

وقد تحير المفسرون القدماء في الجمع بين المزج والفصل بين البحرين في قوله تعالى : ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لاَّ يَبْغِيَانِ ﴾ (الرحمن : 19-20)، واكتشف العلماء المعاصرون أنه إذا التقى بحر مع بحر آخر، فإن كليهما يبقى منفصلاً عن الآخر، وإن بدا أنه ممتزج فيه، فيبقى كل بحر محتفظاً بنسبة ملوحته، ولونه، ودرجة حرارته.

وأصبح من المسلم به أن جميع الأجرام والكواكب تتحرك في مسارات دائرية حول مجموعاتها الشمسية التي تسير هي الأخرى في حركة دائبة، قال تعالى مصرحاً بذلك : ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (الأنبياء : 33)، وقال تعالى : ﴿ لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس : 40).

ومما يتوافق مع العلم الحديث أن السير في الفضاء الكوني يتخذ اتجاهاً في شكل خطوط منحنية، وفي ذلك يقول تعالى : ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ﴾ (سبأ : 2)، وقال تعالى : ﴿ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَاباً مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ ﴾ (الحجر : 14)، فالحركة في الفضاء بعد الخروج من الغلاف الجوي للأرض لا تسير في خط مستقيم بل في خطوط منحنية، وكذلك يتوافق مع الرؤية العلمية في الكون بأنه يتحرك في اتساع مستمر، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّمَاءَ

---

(1) تفسير القرآن العظيم، (1980/1400)، بيروت، دار المعرفة : 177/3.

(2) مفاتيح الغيب، (1990/1411)، بيروت، دار الكتب العلمية : 91/27.

بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ (الذاريات : 47)، يقول زغلول النجار : «والكون في تمدده يزداد الفضاء بين مجراته، ويبقى حجم المجرات ثابتاً»[1].

أما الإشارات الحيوية فهي أكثر وضوحاً في التوافق بين القرآن والعلم، لاسيما ما كان منها في وصف مراحل تكون الجنين، وإن المتأمل فيها لا يمكنه إلا أن يسلم بوقوع الإشارات العلمية في القرآن، حتى قال أحد المتحفظين على الإعجاز العلمي وهو محمد رجب بيومي : «وإن كانت بعض الآيات الكونية لا تزال في دور التطبيق الصريح، فإن أكثر الآيات الطبية قد وجدت من العلم نصيراً مجنداً، فأصبح من الإعجاز العلمي قوله عز وجل : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ (البقرة : 228)، ونحو ذلك مما أنيط فيه مجال القول للمتخصصين، فكان إحدى معجزات القرآن الكريم»[2]، وفي قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ ﴾ (المؤمنون : 14).

يقول موريس بوكاي الطبيب المفكر في معنى الآية : «تطور الجنين في الرحم كما يصفه القرآن يستجيب تماماً لما نعرف اليوم عن بعض مراحل تطور الجنين، ولا يحتوي هذا الوصف على أية مقولة يستطيع العلم الحديث أن ينقدها... يمر بمرحلة المضغة أي اللحم الممضوغ، ثم يظهر بعد ذلك النسيج العظمي الذي يغلف باللحم... وبعد أن تشكل العظام تتغطى بالعضلات أو على العضلات توافق كلمة لحم، والمعروف أن بعض الأجزاء في أثناء مدة تطور الجنين تبدو غير متناسبة مع ما سيكون عليه الفرد في المستقبل على حين تظل أجزاء أخرى متناسبة، ذلك هو معنى كلمة مخلقة، وهي تعني مشكل بنسب»[3]، يشير إلى قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ ﴾ (الحج : 4).

وأصبح من الحقائق العلمية أن نوع الجنين من الذكورة والأنوثة يرجع إلى الأب، وليس إلى الأم، لأن المني هو مصدره، وقد قرر القرآن ذلك من قبل، فقال تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى ﴾ (النجم : 45-46)، وقال تعالى : ﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنثَى ﴾ (القيامة : 37-38-39).

والشواهد القرآنية في الإشارات العلمية في حياة الإنسان والحيوان والنبات كثيرة دقيقة لا يمكن إغماطها أو التشكيك في دلالتها على الإعجاز العلمي.

---

(1) عبد الله شحاته، تفسير الآيات الكونية، ملحق محاضرة زغلول النجار، ص 280.

(2) البيان القرآني، ط أولى، 2001م، الدار المصرية اللبنانية، ص 204.

(3) القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، طرابلس، ترجمة : جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ص 232.

دعوى العَلمانية

لقد ظهرت العلمانية في الفكر الغربي دفعاً لسلطة الكنيسة الكاثوليكية في أواخر عصر النهضة الأوروبية في عصر التنوير الممتد على المسافة الزمنية للقرن الثامن عشر، ونجحت جهود العلمانيين في فصل سلطة الكنيسة عن مجال النظام الاجتماعي والسياسي للمجتمعات الأوروبية، وصارت المرجعية العلمية والأيديولوجية دنيوية لا دينية، واقتصر الدور الديني للكنيسة على الحياة الروحية الخاصة بالفرد، في انفصال تام عن الحياة العامة، وتم فك الارتباط بين الدين المسيحي والحياة المدنية.

والكلمة الإنجليزية لهذه الظاهرة المتدافعة مع الدين هي (Saculum) واختلف في ترجمة مصطلحها، فكانت دلالاتها مختلفة، غير أنها تفيد في مجملها التحول عن الأهداف الدينية إلى الأهداف الدنيوية[1].

ولقد أخطأ في ترجمتها من نسبها إلى العِلْم بكسر العين، وأصاب من نسبها إلى العَالم على غير قياس، ففتح العين، ومنشأ الكلمة لاتيني من (Secularism)، التي تعني الزمن، أي العالم المنسوب إلى الزمن، مقابلاً للعالم الروحي الديني، وهذا يؤيد صحة نسبتها إلى العالم لا إلى العلْم، مع ما في هذه النسبة من دفع توهم مجافاة الدين للعلم، لذلك هناك من يطلق عليها مصطلح الدنيوية، حيث يعتمد الإنسان على عقله وتجربته، وليس على التعاليم الدينية، فمن ذلك الوقت صار الدين في الغرب مقتصراً على الممارسات الروحية الفردية، وتقلص ظل الدين عن الدولة والمجتمع المدني، وأصبح شعوراً محبوساً بين أضلاع الفرد. وتأثر الشرق الإسلامي أيضاً بهذا الخيار الذي كان دافعه في الغرب استبداد الكنيسة، واللاهوت، مع أن التاريخ الإسلامي على مدار حِقبه لم يصور استبداد المسجد في الإسلام، وإن سجل في بعض التعليمات الحضارية سطوة الفقهاء، ولكن في مراحل غير متصلة التأثير، فسرعان ما تنزع منهم السلطة السياسية، فليست سلطة الفقهاء أزمنة قاصمة، بل هي ظاهرة عارضة تتسلل إلى الأمة في أحوال ضعفها السياسي.

فليس هناك علاقة جدلية بين الكنيسة والمسجد، ولا بين اللاهوتين والفقهاء، كما أن الإسلام منظومة متكاملة من الأنساق التشريعية في مختلف المجالات المتعلقة بالحياة الخاصة والعامة، فهو ينظم العبادة، وهي تحقق التواصل بين الفرد وخالقه،

---

(1) عبد المجيد شكري، دور الإعلام في مواجهة العلمانية، ط أولى، 1995م، القاهرة، دار الصحوة، ص 11.

بل إن هناك عبادات جماعية في الإسلام كصلاة الجماعة، والزكاة والحج، تمثل نظاماً اجتماعياً لا يقتصر على الحياة الفردية الخاصة، من أجل تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية، وللإسلام نسقه المنظم للحياة الأسرية في حسن الاختيار، وبناء الأسرة بالزواج، وآثاره من نفقة وقوامة، وتربية أبناء، ومعالجاته من تأديب وتوجيه وطلاق وخلع وإيلاء وملاعنة، كما ينظم الإسلام الحياة الحقوقية بين معتنقيه، وبينهم وبين من يعايشهم من غير المسلمين، وينشر تعاليمه في الإرث والبيع والمعاملات المالية، ويحدد معالم تشريع العلاقات الخارجية في الحرب والسلم، فهو نظام شامل للحياة، فلا يمكن الاستغناء عنه في توجيه حياة المجتمعات الإسلامية لما يحمله من تشريعات ضابطة دقيقة، ممزوجة بالإلزام الخلقي الداخلي النابع من العاطفة الإيمانية، التي لا يمكن تعويضها بروح الواجب القانوني، الذي لا يتمثل إلا عياناً على الصعيد الظاهر المكشوف للرقابة الأمنية الاجتماعية، ولا يكفي في تأصيلها الشعور بمبدأ المواطنة لاسيما في أحوال الاضطرابات الاقتصادية والأمنية.

وساعدت الفلسفة الحديثة على الترويج لهذه العلمانية، فمنذ زمن ديكارت (تـ 1650م) تمت المناداة بفصل الدين عن الحياة العامة، وقصره على العبادة الخاصة[1]، وكان في ذلك توجيه مادي محض للحضارة الأوروبية الحديثة، فلا مكان للقيم الروحية إلا على ألسنة أفراد معدودين من حكماء الفلسفة، وبعض المتمردين على هذه الحضارة المادية، ممن قد يوسع خطر تمرده ليشمل الدين أيضاً، فيرفض الإيمان بشريعة إلهية، وقد ينكر وجود الله تعالى، كما هو الحال عند جان بول سارتر (تـ 1980م) وأنصاره من الوجوديين الملحدين.

وهناك فارق له أهمية كبيرة في ضرورة فصم العلاقة بين الإسلام المشجع للعلم والكنيسة التي كانت تحاكم العلماء وتضيق بتأملاتهم في الكون والحياة، ذلك أن الإسلام يحفز العلماء على التفكير والتأمل الفلسفي في عدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويشجع الاختراع العلمي، وامتد هذا التشجيع إبان ازدهار الحضارة الإسلامية إلى فتح مجال الإبداع في العلوم الإنسانية والطبيعية أمام غير المسلمين من اليهود والنصارى والمجوس والصابئة، بل إن بعض اللاهوتيين والفلاسفة غير المسلمين صنف الكتب بمداد وحرف عربي يحلل وينقد المعتقدات والأفكار في حرية لا نظير لها، فهذا حبر من أحبار اليهود وفلاسفتهم هو موسى بن ميمون (تـ 1204م)

---

(1) علي حريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط ثالثة، 1990م، المنصورة، دار الوفاء، ص 73.

صاحب كتاب دلالة الحائرين الذي وضعه بالعربية سنة 1190م، وترجم في حياته إلى العبرية[1]، وهو من القائلين بضرورة تأويل النص الديني حتى يلائم أقوال الفلاسفة والعلماء، وقد تضلع بشرح النصوص المجازية الشديدة الغموض في الكتاب المقدس[2].

وقد أقر بعض مفكري الغرب بأثر الإسلام في التقدم العلمي بأوروبا عن طريق معبر الأندلس، يقول هنري بيرين في كتابه : محمد وشارلمان : «فلولا ظهور الإسلام لظلت الإمبراطورية الرومانية قائمة...، ولظل البحر الأبيض بحراً رومانياً، ولما قامت الثورات القومية التي خلقت أوربا الحديثة، ولا الثورات الفكرية التي تمخضت عنها الحضارة الراهنة»[3].

وقد كان للإسلام أثر بليغ في ثورة مفكري أوربا على الكنيسة وتعاليمها المضادة لروح البحث العلمي، وتحطيم أسطورة كون الكنيسة هي الصلة الوحيدة بين الله والإنسان، «وبأنه لا يصل إلى الله دعاء، أو صلاة أو استغفار إلا عن طريق الكنيسة ورجالها، ومن ثم امتد القول بأنه لا وساطة بين الله سبحانه وبين الإنسان»[4].

يقول محمد عمارة : «فإن الدولة العَلمانية التي هي النقيض الكامل لدولة الكهانة الدينية قد غيبت الشريعة، وانتفى الدين من معادلتها، فهي الأمة فالدولة، ولا مكان للدين والشريعة في معادلتها وسياستها، أما الصيغة الإسلامية للسياسة في الدولة الإسلامية، فإنها جامعة فيها سيادة الشريعة الإلهية، وخلافة الأمة لله حال التزامها بالشريعة، وممارستها السلطات في حدود الشريعة، ونيابة الدولة عن الأمة ملتزمة كالأمة بإطار الشريعة وحدودها، وقائمة بما فوضت لها الأمة من مهام وسلطات»[5].

وإذا كانت حضارة الإسلام قائمة على القيم الروحية، فإن حضارة العلمانية مبنية على التضحية المادية، يدعمها في ذلك مذهب البرجماتية السائد في النظم السياسية والاجتماعية الحديثة، وتطورت العلمانية حتى تفرعت عنها علمانية الإلحاد

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، بيروت، دار القلم، ص 131.

(2) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ط ثانية، 1968م، دار المعارف، بمصر، ص 120.

(3) أنور الجندي، الإسلام والغرب، ط أولى، 1982م، بيروت، صيدا، منشورات المكتبة العصرية، ص 107.

(4) م.ن : ص 108.

(5) العطاء الحضاري للإسلام، ط أولى، 2004م، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ص 78.

التي تنكر الوجود الإلهي، فقد صرح جان بول سارتر بأن زالوجود يسبق الماهية، وإن الوجود هو علة نفسه، إذ هو وجود ذاته، ووجود بلا سبب، أو تغير قذف به إلى العالم دون أن يعلم لماذا ؟ نعم إني مسؤول عن كل شيء، ولكني غير مسؤول عن مسؤوليتي، لأني لست الأساس في وجودي»[1].

ويتواطؤ العلمانيون مؤمنين وملحدين على أن إصلاح الحياة البشرية يخضع للعلم والعقل والتجربة، وليس للتعاليم الدينية وقيمها الروحية، يقول فرح انطوان : «لا مدنية حقيقية، ولا عدل، ولا مساواة، ولا أمن، ولا ألفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ولا سلامة للدول، ولا عز، ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[2].

وليس من الإنصاف العلمي التوحيد بين مدلولي المجتمع المدني، والنظام العلماني؛ لأن مدنية المجتمع لا تستلزم التعارض مع الحلول الإسلامية الشاملة لحياة المجتمع ولا تتطلب فصل الدين عن الدولة.

القرآن والتطور الحضاري

لا نجاة في اللجوء إلى العلمانية فراراً من الإسلام ونظامه الاجتماعي، لأن في ذلك تخلياً عن أعظم مجال حضاري، وهو المجال الروحي الذي لن يوفره نظام علماني تقوم بنيته على العقل النفعي المحكوم بالواجب الذي تتفاوت تأثيراته من فرد إلى فرد، ومن بيئة إلى بيئة، ومن فئة إلى فئة أخرى، فإنه وفق المنهج العلماني يكون الضابط الذي يحفظ حركة النشاط الحضاري للمجتمع هو الواجب الذي أسس له نظرياً الفيلسوف عمانويل كانت (تـ 1804م) وعلى الرغم من أنه لم يفرغ الواجب من الشعور الديني، فإن العلمانية قامت بهذا العمل السلبي، فصار الواجب مجرداً من شحنة الإيمان، مكتفياً بطاقة القانون، والحاجة إلى الالتزام، في حين يلتزم الشرع الإسلامي بعقد الصلة بين الإنسان وقلبه وحركته الإرادية التي تتحرك في مجالها الروحي والمادي، من أجل ذلك يقرن القرآن التعاليم الشرعية بخشية الله ومراقبته، ولا يعلقها على الواجب المجرد، قال تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ... ﴾ (المؤمنون : 1-2-3)، وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا

---

(1) عبد المجيد شكري، المرجع السابق، ص 19.

(2) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ط أولى ، 1994م، القاهرة، دار سعاد الصباح، ص 217.

آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ ﴾ (المؤمنون : 60)، وقال تعالى : ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُوراً ﴾ (الإنسان : 9)، وقال تعالى : ﴿ وَمَا لأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى إِلاَّ ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى ﴾ (الليل 20-21).

ومع تأصيل القرآن لمبدأ الالتزام الروحي، فإنه يحقق بتشريعاته الحاجة إلى تفعيل النشاط المادي النافع للحياة المتطورة، فهو لا يدعو إلى الاقتصار على الحركة الروحية للفرد والجماعة، بل يحفّز القدرة الإنسانية في تفعيل العلم والعمل معاً، فقد قال تعالى : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ (الزمر : 9)، كما دعا إلى العمل الصالح بشمولية مفهوم الصلاح المحقق لخيري الفرد والأمة، قال تعالى : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (التوبة : 105)، فليس في القرآن الخرافات والأساطير المجافية للمنهج العلمي التي دست في التوراة، وليس فيه الرهبانية المجافية للنهوض والتطور، كما في الإنجيل المحرف، وهذا من أكبر الدلائل على المفارقة بين القرآن والكتاب المقدس، وبين المسجد والكنيسة وبين الفقيه المستنير، واللاهوتي المستبد، فلا معنى لضرورة أن يكون مجتمعنا مرئياً من منظور العلمانية المفرقة بين الدين والنظام الاجتماعي، لأننا عند ذلك سنهوي في هوة سحيقة، وتتسع الفجوة القيمية في السلوك، لا يسدها إلا الدين، فالإسلام استناداً إلى كتابة القرآن والسنة الشارحة له يساهم في تشكل المجتمع حضارياً وفق التوازن المعتدل بين المادة والروح، كما تشهد مجريات حركته في التاريخ بأنه يحرر العقل ولا يكبله، وأصبح فاعلاً رئيساً في حلقات الحضارة الإسلامية المتعاقبة من خلال حقب التاريخ، وقد جمع الفكر الإسلامي بين قيمة النص الديني، والتصور العقلي المتفاعل مع ذلك النص، في بنية علمية وحضارية منسجمة، خلاف البنية الفكرية العلمانية، التي تصادم البنية الدينية المسيحية، فتم العزل بين البيتين حتى لا يتوقف العلم، ولا يتدخل الدين في حركة المجتمع.

والقرآن لا يحد من الحركة العقلية الفاعلة في التطور العلمي، وقد تضافرت الآيات القرآنية الحاثة للعقل على النظر والاجتهاد من مثل قوله تعالى : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ (الحشر : 2)، وقوله تعالى : ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ (يونس : 101)، وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ (ص : 29)، وقال تعالى في تفضيل المؤمن المفعّل لعقله بإيمانه : ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلاَ الْمُسِيءُ قَلِيلاً مَّا تَتَذَكَّرُونَ ﴾

(غافر : 58)، وصرح القرآن الكريم بموافقته للعلم الصحيح، والعقل الصريح، وحث على النظر في آفاق الكون الواسع، وفي أعماق النفس، فقال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت : 53).

فالإسلام يحقق ما تدعيه العلمانية وزيادة، فهو يفعل العلم، ويطور الحياة، ويعانق بين الإنسان والقيم الروحية، وهو يضم في منظومته المنهجية ما انحصرت فيه العلمانية من التوصيف العلمي، فيفتح القرآن دلالته لاجتهاد العقل في فهمه والاستنباط منه بما يوافق الحق، بينما تسد العلمانية منهجها عن حقائق الوحي، وهي تدعي تطوير حضارة الإنسان، فتحرم الإنسانية بهذا الانسداد من خير كثير.

محاورة العلمانية

من الضرورات الحضارية تفعيل العقل في الحركة العلمية المثمرة للطبيعة والإنسان، ومن الضرورة بمكان أيضاً تفعيل الوحي بتعاليمه الروحية في مسيرة الحضارة، والتضافر ممكن بين العقل والوحي من جهة الفكر، وبين العلم والدين من جهة الواقع المعيشي، ولكن الإشكالية في الانحياز إلى العقل بدعوى التنوير، أو الانحياز إلى الوحي حرفياً بدعوى الأصالة، وإلى الدين حركياً بدعوى الالتزام، ونجم عن فتح تلك الفجوة، وتعمق هوتها النشاط الفكري التنويري الغربي في القرن العشرين، والنشاط الديني المتطرف في أواخر ذلك القرن وأوائل القرن الواحد والعشرين، وقد ارتبط اتجاه العلمانية في مصر الحديثة بما يسمى بتيار التنوير، منذ أن توجه محمد علي باشا إلى الحضارة الأوروبية، ورحلة رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا موطن ذلك التنوير، ثم اتسع التنوير العلماني، وعلمانية التنوير حتى اتخذ مظاهر حزبية في جماعات سياسية، وتشخصت العلمانية في بعض الرموز الوطنية والفكرية[1].

وصار العلمانيون يدَّعون بأنهم يفتحون نوافذ التنوير، ويشيدون جسور الحوار، وصار الإسلاميون المتشددون يدَّعون بأنهم يغلقون منافذ الشر، ويسدون أبواب التغريب، وفي الدعوتين إفشال للحوار بيننا وبين الآخر، لأن مشروع العلمانية ممسوخ المنهج في الآخر، فلن يكون هناك حوار بين طرفين، بل ذوبان فكر في فكر، واختزال رأي في رأي، وكذلك مشروع المتشددين يؤدي إلى سد قنوات الحوار بين الإسلام والغرب، ويتم إيقاف التفعيل الفكري للآيات القرآنية الداعية إلى الحوار والمجادلة

(1) انظر عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، 1998م، القاهرة، دار قباء، ص 125.

بالحسنى، أو تخصيص معانيها في أحوال غير هذه الأحوال، مع عموم دلالاتها، فالله تعالى يقول : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران : 64)، ويقول تعالى : ﴿ وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (العنكبوت : 46)، ويقول سبحانه : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل : 135)، ومن أبرز خصائص منهج القرآن الجمع بين الغيب والشهادة، والمادة والروح، والدنيا والآخرة، وحق الفرد وحاجة الجماعة، وجاذبية الوجدان، وجدلية البرهان، وقدرة الخالق وطاعة المخلوق، وهذه الثنائية القرآنية الإيجابية مفقودة في منهج العلمانية الرافضة لتفعيل الدين في الحياة، وتكاد تكون مهملة أيضاً في منهج المتطرفين الرافضين لتفاعل الحضارات، فالعلمانية في حاجة إلى التأمل في سؤال يطرحه منهج القرآن : أفلا تؤمنون ؟ حيث الإيمان يتعلق بالمنهج كله من مبادئه إلى مقاصده.

إن هذا السؤال المفقود في تنظيرات العلمانية غير مفقود ما يعادله في المنهج القرآني، حيث سؤال يتوازن مع سؤال الإيمان : أفلا تعقلون ؟ أي : «أفلا تعيشون بمقتضى العقل ؟ ألا ترون مثلاً أن الطبيعة هي مصدر كل طاقة، وأنها مسخرة لكم، وأن هذه الرؤية للعالم هي الشرط العقلي لإمكان استثماره ؟»[(1)].

ويبدو أن المشكلة ليست منحصرة في الاقتصار على ما ينظر له العلمانيون من فكر رافض لأثر الدين في الحياة، بل تتضاعف بالتطرف من قبل الحرفيين الجامدين على ظواهر النصوص من المنظرين للفكر الإسلامي في هرم من التراكمات المتعاقبة من خلال المراحل التاريخية الإسلامية، وهي نظرية التمسك بالموروث عن الأولين، وهو شعور اجتماعي إنساني مركب، صارعته الرؤية القرآنية التي دعت إلى إصلاح الممارسات الاجتماعية الجاهلية، وفق القيم التي بثها القرآن بدعوته في العقول والقلوب والسلوكيات التي تفاعلت معه «فأدان القرآن الكريم الموقف الجاهلي الرافض لقبول المنظومة المعيارية الإسلامية استناداً إلى مرجعية تراثية آبائية، ودعا الفريق المناهض إلى النظر في مبادئ الرسالة القرآنية، ومقارنتها بمحتوى الثقافة الجاهلية وتحكيم العقل من الباطل»[(2)].

---

(1) خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، ط أولى، 1993م، بيروت، دار الطليعة : ص 27.

(2) لؤي صافي، العقل والتجديد، ضمن مجموعة قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ص 40، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي، 18.

وظهرت إشكالية الصراع بين النص والعقل في التنازع الفكري بين المعتزلة والأشاعرة في القرن الرابع الهجري، حيث إن المعتزلة «أذاعوا أن العقل قادر على تمييز الحق من الباطل والحسن من القبيح، وأن الوحي شاهد معرف لما يدركه العقل من أحكام، وبينما شدد الأشاعرة على تكامل العقل والوحي، وأكدوا حاجة العقل إلى الوحي للوصول إلى معرفة الحق والحسن، لكنهم دعوا إلى تقديم العقل على النقل حال قيام تعارض بينهما»[1].

ثم تفاقم الخلاف في هذه القضية عندما رفض النصيّون تقديم العقل على النقل عند التعارض، وتنكبوا عن التأويل والمجاز[2].

وأصبح في كل عصر معتزلة وأشاعرة ونصيون تحت تسميات متعددة ومارس آخرون التغرب الفكري، والاغتراب عن الدين وكانت العلمانية خارجة عن هذا التقابل بين العقل والوحي، فتبنى رواد العلمانية العربية «الأطروحة التي طورتها حركة الأنوار الغربية القائلة بكفاية العقل واستقلال مرجعيته، والداعية إلى استبعاد الوحي عن دائرة البحث العلمي المطرد، والتفكير العلي المنضبط، وقدم الاتجاه العلماني العديد من الدراسات الرامية إلى نقد العقل العربي من خلال نقد التراث الذي صنعه»[3]، وبرز ثلة من المفكرين المعاصرين الممثلين لهذا التوجه، وكانت لهم كتابات انتشرت في الوسط الثقافي العربي.

قال محمد عمارة في توصيف هذه البنية العلمانية : «هي التثقيف الكامل لدولة الكهانة الدينية قد غابت عنها الشريعة، وانتفى الدين عن معادلتها... ولا مكان للدين والشريعة في معادلتها وسياستها»[4].

وبالحوار الراشد المتأني الداعي إلى القراءة الواعية يتم تفكيك هذه الإشكالية المعقدة، وتتم المقاربة بين هاذين المنهجين المتضادين، ويمكن البحث عن منافذ التواصل بين الفكر الديني من الدخول إلى عناصر الفعل العقلي الذي أراد له العلمانيون أن يُحصر في العلم المادي المجرد من القيم الروحية الدينية.

(1) م.ن، ص 40.

(2) ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: سيد إبراهيم، ط أولى (2001/1422)، القاهرة، دار الحديث، ص 285.

(3) لؤي صافي، العقل والتجديد، ص 40.

(4) العطاء الحضاري للإسلام (2004/1425)، القاهرة، دار الشروق الدولية، ص 78.

وحاجة الإنسان إلى القيم الروحية تدفع دعوى الاكتفاء بمنتجات العقل التجريبي والتنظير العقلي المجرد، فقد ضعف تأثير عبارة فرح انطون القائلة : «إن إصلاح الأرض مسألة علمية، لا مسألة دينية، وأرشليم القديمة يجب أن تفتح مجالاً لأورشليم الجديدة»[1]، ولكن الأرض لا تصلح إلا بصلاح الإنسان، الذي لا يتحقق إلا بالقيم الروحية الدينية.

ولم يعد لكتاب علي عبد الرازق الإسلام وأصول الحكم، ذلك الإرصاد لنفي المرجعية الدينية للحكم، ويتضاءل أثر مقولته في الإسلام بأنه : «رسالة لا حكم، ودين لا دولة»[2]، لأن ذلك يقتضي لا دين في الحياة، ولا حياة في الدين.

فقد تراجع التيار العلماني، لأنه لم يستطع الصمود أمام حاجات الإنسان للقيم المشبعة لروح الإنسان، والأمل منعقد على أن يتم تفعيل الدين لسد الحاجات الروحية بوسيلة الحوار، لا بسلطة الصراع، حتى لا ينتشر الفساد، ويختل ميزان الاعتدال الذي أراد القرآن له أن يبقى منصوباً ليفعل في القضايا الإنسانية التي تنشغل بها الحضارات البشرية.

وبفاعلية الحوار الميسور اليوم بالاتصالات المتطورة، يمكن أن يكتشف الغرب الفرق بين الإسلام والمسيحية في التفاعل مع العلم والحياة، وأن القرآن الكريم يختلف في هذا الموقف عن العهدين القديم والجديد، ومما يساعد على إدراك هذا الفارق والحاجة إلى موقف القرآن الإيجابي من العلم والحياة، ما عبر عنه بعض رواد الفكر الفلسفي الغربي الحديث من عجز العقل النظري عن معرفة الحقيقة المطلقة، كما دعا عما نويل كانت إلى تفعيل القيم الدينية في ترسيخ الواجب الضابط للسلوك فقال : «إن مفاهيم الأخلاق السامية عاجزة حال غياب مفهوم الله، ومفهوم يوم غائب عن إدراكنا الآن، لكنه محط الآمال عن تحفيز القصد والفعل، رغم وقوعها محل الرضى والإعجاب»[3].

ثم إن انهيار المذهب الشيوعي على الصعيد الحيوي، يضعف من إصرار كثير من العلمانيين والوضعيين على حصر أحكام العقل في المجال التجريبي، وكون التجربة الحسية هي المصدر المعتمد وحده دون سواه في كشف الحقيقة.

---

(1) جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير : ص 7.

(2) الإسلام وأصول الحكم، ط 1978م، نسخة مصورة عن ط 1925م، بيروت، مكتبة الحياة، ص 89.

(3) نقلاً عن مقال لؤي صافي السابق، ص 46.

فإذا كان العقل يحتاج إلى وسائط أخرى غير التجربة الحسية والفرضيات النظرية المجردة، فذلك يؤكد الحاجة إلى المعيار القيمي الديني لاسيما إذا كان شاملاً ومتوافقاً مع المنهج العلمي كالقرآن الكريم، فأصبح العقل المعاصر لا يستطيع استبعاد الوحي، لأنه أدرك بعد خبرات سابقة أن الحاجة ماسة إلى أحكام متعالية عن تراب الأرض، وومضات الجمجمة البشرية، والعقل يحتاج إلى رؤية كلية لا يملكها الإنسان الذي يعيش في عالم محدود بأفقه الضيق الذي لا يزال أكثره مجهولاً لديه، والقرآن وعد بأنه يحقق ذلك الغرض المنشود للعقل الإنساني، فقد قال تعالى: ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ (فصلت: 53).

فليس العقل وحده هو الميزان الصحيح للحكم، فهو له قيمته التحكيمية، ولكنه لا يستطيع الفعل في جميع القضايا.

وإذا كان من مقاصد العلمانية ترسيخ مبدأ التسامح ونبذ التعصب، فإن اعتماد الدين في الحركة الحضارية الفكرية والحيوية لا يؤدي بالضرورة إلى التعصب أو الغلو، كما أن التمسك بالدين منهجاً للحياة لا يجر إلى مجافاة العلم، والخروج عن قواعد المنهج العلمي، بل القرآن الكريم يدعو إلى التسامح، ونبذ العنف ضد الآخر، ويحث على التدبر والتفكر والاستنباط، كما يدعو إلى نبذ الهوى والوهم والأعراف الفاسدة، وينعى على الذين يتبعون المنهج الفاسد الموروث عن آبائهم، فقال تعالى: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ** ﴾ (المائدة: 104).

ولعل اعتناق أقليات أروبية للدين الإسلامي سيساهم في تصحيح صورة العلم في الإسلام، ومفهوم العلم في القرآن الكريم، وأنه مخالف لما يجدونه في العهدين: القديم والحديث، فسيادة الكنيسة في أوروبا، وهيمنتها في عصر النهضة، أرغم مفكريها أن يتوجهوا نحو التنوير العقلي الرافض للدين منهج حياة، ومنطلق إنارة للعقل الإنساني.

وليس بالضرورة أن ينزع أولئك الأوروبيون المسلمون أثواب حضارتهم السابقة، ويلبسوا الرداء الشرقي، بنسجه ولونه، ولكن القرآن يكفل لهم العيش بأثوابهم السابقة بعد تطهيرها من الممتنع الشرعي، ويبقى الممكن الجائز واسعاً في هيئات تلك الأثواب الحضارية التي لا يرى القرآن ضرورة في خرقها أو حرقها، قال تعالى: ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾ (الأعراف: 32)، وقال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا**

النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (الحجرات : 13)، وصار العالم اليوم بما يملك من تجارب في العلم والحياة يدرك أن الإنسان قد يسيطر على الطبيعة، ولكنه لا يستطيع أن يسيطر على الحقيقة بعقله المنفصل عن الوحي، كما صار يدرك أن الحياة السياسية والاجتماعية بتعقيداتها المادية والروحية المتداخلة لا تسمح اليوم بذلك الفصل المتعسف بين العقل والوحي.

وقد يتم تبادل العملية الحضارية بيننا وبين الآخر، فكما أن الفكر العربي الحديث استعار التنوير العلماني من الغرب عن طريق الاستعمار بنوعيه : العسكري والفكري، منذ حملة نابليون بونابرت، فإن الفكر الغربي المعاصر قد يستمد التنوير الإيماني من الشرق الإسلامي بطريق الحوار، ويكون مسلمو أوروبا طليعة من طلائع ذلك النوع من التنوير.

ومع هذا التوقع المتفائل، فهناك عرب مسلمون بأوروبا والوطن العربي يسعون إلى إعادة تفكيك الفكر الإسلامي، وفق علمانية دينية، فينادون في كتاباتهم إلى اعتماد النموذج الغربي في نقد السلطة الدينية، وفتح الباب أمام حرية التأويل فهم يجرون مداخلة بين العلمانية والدين، تذيب كليهما في الآخر بواسطة تأويل النص الديني ليوافق العلمنة، وأسلمة العلمنة بدعوى استيعابها للقيم الدينية الشاملة كالحرية والعدالة والتسامح، وذلك في مشروعات فكرية تستخدم مناهج غربية غير منسجمة من تاريخية وبنيوية وتفكيكية وسميائية مختلطة، وكأن رغباتهم صارت تتحكم في موضوعاتهم.

ومع ذلك فقد أدرك بعض مفكري الغرب غير المسلمين التكامل المنسجم في تعاليم الإسلام الحضارية، يقول جيرار ليكلرك : «يعني الإسلام وخاصة في أيامنا حقيقة تحضيرية وتاريخية تشكل جزءاً مكملاً من العالم الحاضر، فالإسلام ديانة سواء على المستوى الفردي، أو على المستوى الجماعي، إنه حضارة، تقليد، تاريخ ونظام سياسي، والإسلام بوصفه حقيقة إنسانية وإلهية هو دين ودولة، دين ومدنية، دين وسلطة بشرية»[1].

وهذا الحكم الصادر عن هذا المفكر الغربي المتحرر من قيود أحادية القطب الحضاري يمكن أن يصل إليه كثير من المفكرين ذوي المكانة العلمية في الحضارة الغربية، ولا شك أن الحوار سبيل يقرب المسافات الفكرية، ويوصل بين القواطع الحضارية.

---

(1) العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ترجمة : جورج كنتورة، ط أولى 2004م، بيروت، دار الكتاب الجديد : ص 47.

4

القرآن والفلسفة

أ) بين الفلسفة والدين

لا يمكن النظر إلى العلاقة بين الوحي والعقل إلا في نسق التوافق، فالوحي خطاب مرسل من الله إلى العقل بواسطة الرسول المبلغ والمبين، وإن البيان من تتمة التبليغ، وفيه استدلال وتوضيح وتقريب مفاهيم الوحي المطلقة إلى آيات التفكير العقلي المحدودة، وما هذا التقريب بالبيان إلا دليل أهمية العقل في فهم النص الموحى به، حتى يقوم المكلف بواجب الاستجابة، من خلال العقل الذي هو مناط التكليف، فيجري العقل تأملات متعاقبة من أجل تصور مفاهيم النص الإلهي، وهذا تصرف يدخل في نطاق الفلسفة التي هي محاولة فهم الحكمة في المنطوقات والمشاهدات، ذلك بالمعنى العام، فالفلسفة ضرورة نابعة من الحاجة إلى الفهم.

ولكن الفلسفة لاتصافها بالحرية غير المحددة تتعرض للنفور من المتدين الذي يُجسد عقله بملتزم الشرع ، ويمزج بين واجب الالتزام بالأحكام، وحق التفكير في تفسير الظواهر والمعاني، والبحث عن علل الأشياء، فكأنه يرى أن التسليم للقدرة الإلهية والأمر الديني، يقتضي الكف عن التأمل خارج المأمور به، حتى تصور بعضهم أن «الفلسفة محاولة فاشلة للوصول بطرق ملتوية إلى أشياء لا داعي للوصول إليها»[1].

وصور بعضهم الفيلسوف على أنه : «رجل أعمى يبحث في غرفة مظلمة، عن قطة سوداء لا وجود لها فيها»[2]، ولكن ألا يكفي أن يحس ذلك الأعمى بالحاجة إلى تلك القطة المفقودة المفترض أنه عاجز عن إيجادها، فليست الحقيقة ممكنة التحصيل إلا بصورة جزئية، قد لا تصل إلى درجة المشاهدة أو اللمس، أو الاستماع، فإن أكثر الحقائق وأعظمها ما يتوصل إلى معرفته بالحدس أو التأمل المجرد، وليس بالمشاهدة، ولا يمكن أن تحصر الحقائق فيما يحصر في حجرة مظلمة أو مضيئة.

فالحقيقة تبدو للإنسان أول ما تبدأ في هيئة مشكلة، وقد تنبثق من سؤال داخلي يخرج من ذاته، وقد تتولد من حيرة ودهشة، فهي فلسفة في بنيتها الأولى مهما كان تصنيفها في سلم المعرفة، ظاهرة دينية، أو علمية أو وجدانية، لقد أثبت علم خصائص الشعوب وتاريخ الحضارات والمذاهب أن الإنسان في كل زمان ومكان تستوقفه مشكلات لا يستطيع لها دفعاً : ما طبيعة هذا الكون الذي يعيش فيه ؟... ما الحياة ؟ ما

(1) عبد الرحمن مرحبا، المسألة الفلسفية، ط ثالثة 1988م، بيروت، منشورات عويدات، ص 6.

(2) م.ن : ص 6.

الموت ؟ وإلى أين المصير ؟ ما العلاقة بين النفس والبدن ؟ هل الإنسان حر مختار مسؤول عن عمله أو هو مخير ... ؟»[1].

قد يعترض المتدين قائلاً : إن الدين يجيب عن مثل هذه الأسئلة التي تفرض نفسها على الإنسان، هذا صحيح، ولكن الإنسان سيحاور نفسه بهذه التساؤلات وما يشاكلها قبل أن يختار إيمانه ويشق طريقه في ظاهرة التدين، أليس النظر العقلي هو أول الواجبات ؟

يصور يوسف كرم اعتراض الاتجاه الرافض لجمع الدين والفلسفة في عقل واحد، «فما العلاقة في هذا القول بين الصفة والموصوف ؟ أليس الحدان متنافرين يختلفان في الموضوع، وفي طريق الكسب، من حيث أن مفهوم الدين أنه عقيدة موحاة تقتضينا الإيمان، ومفهوم الفلسفة أنها نظر عقلي يعتمد على البرهان ؟»[2]، ثم يجيب في اختصار مفرقاً بين الدين والفلسفة تفريق تنوع، وليس تفريق مضادة، بما يفيد عدم التعارض في الأصل، مع أن التعارض قد يحدث من طرف متفلسف في حال ما وزمن ما وقضية ما فيرفض حقيقة دينية، أو يأتي من طرف متدين في مثل تلك المقتضيات التي مر بها المتفلسف فيرفض فكرة عقلية، قد لا تكون مرفوضة في أصل ديانته، فيقول : «فإن الفلسفة وليدة العقل، وليست متعلقة بالدين تعلقاً ذاتياً»[3]، ولكن التعلق تلازمي لأن العقل تابع للوحي في ضرورة الجمع بين الفهم والامتثال.

وإذا كانت العلاقة بين الدين والفلسفة في معتدل الحكم خارجية، بحيث لا تتوقف حقيقة أحدهما على الآخر، فهل من حاجة دينية إلى الفلسفة ؟ وهل من حاجة فلسفة إلى الدين ؟

إن موضوع الفلسفة أصبح الآن لا يتعدى البحث العقلي في الوجود، والبحث في الأخلاق، يقول أندريه كريسون : «إن الفلسفة بمعناها الخاص قد دارت، ولا تزال تدور حول طائفتين أساسيتين من المسائل :

1. **المسائل النظرية :** ما الكائن ؟ ما أصله ؟ ما المصير الذي ينتظره هو وما تفرع عنه... ؟

---

(1) م.ن : ص 9.

(2) تاريخ الفلسفة الأوروبية، بيروت، دار القلم، ص 7.

(3) م.ن : ص 10.

2. **المسائل العملية** : كيف يجب أن يكون مسلكنا في الحياة ؟ كيف نربي الناشئين تربية حسنة، ماذا يجب لقيادة الدولة حتى تسير على المنهج المستقيم ؟ كل هاتيك المسائل تتوقف عليها الأخلاق أو تستمد هي من الأخلاق ؟».

لتفترض أن الدين وحده كفيل بحل هذه الإشكاليات الوجودية والأخلاقية مزحزحاً للفلسفة عن موضوعها، فإن هناك نتوءات فكرية، ومشكلات عالقة في مجال الحركة بين منطوق نص الوحي، ومدلول فهم العقل لذلك المنطوق، اللهم إلا إذا طالبنا بفصل العقل عن الدين، وذلك لم يرضه أحد من المناوئين للفلسفة، فالمقابلة بين العقل والنقل غير سليمة البناء، لأن النقل توجيه للعقل، ولأن العقل تفعيل بالفهم للنقل.

إن تاريخ دعوة الإسلام كان في بدايته بعيداً عن الفلسفة في المجال الفكري العام، وإن كانت عقول الصحابة ليست بمعزل عن التأمل والتفكر الذي هو منطلق الفلسفة، ثم ظهرت الحاجة إلى الفلسفة في مواجهة المماحكة التي حصلت بين الإسلام وأفكار البلدان المفتوحة، فأدرك علماء الإسلام إلى ضرورة دخول دائرة الفلسفة دفاعاً عن الإسلام، ونقضاً لآراء تعارضه، ولا شك أن نقض بعض الآراء الفلسفية فلسفة أيضاً، لأنه ليس رفضاً لمجال الفلسفة بل لبعض أفكار من يمارسها، ومعارضة رأي في علم ما لا يؤدي إلى رفض ذلك العلم، بل ربما يقوي أهمية دراسة مباحثه، يقول إبراهيم مدكور : «لم يكن بد من أن يؤتي الاتصال الفكري بين المسلمين ثماره، وأن تظهر في العالم الإسلامي مشاكل لم تكن معروفة من قبل، ولم تثر مشكلة الألوهية إلا في أخريات القرن الأول للهجرة، وعلى أيدي رجال من بيئات مختلفة»[1].

يقول الأهواني : «واضطر المسلمون إلى قبول هذا الصراع العقلي، فقرعوا الحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان»[2].

وقد حفز المسلمين إلى ذلك الرد العلمي الفلسفي أن آيات كثيرة في القرآن الكريم تعرض آراء المخالفين من الكفار، وترد عليها بما ينقضها، فتولد علم الكلام من مشكاة الدين، وانكشافات الفلسفة، في اتجاه يجادل عن الدين بأسلوب الفلسفة، يقول يحيى هويدي : «القرآن الكريم اشتمل على آيات كثيرة، رد فيها على الوثنيين، واليهود، والنصارى، والصابئة، والمجوس، وغيرهم من أصحاب الديانات التي كانت تعج بها الجزيرة العربية، وأن هذه الآيات بما اشتملت عليه من حجج عقائدية كانت تدعو

---

(1) في الفلسفة الإسلامية، ط 1983م، مصر، دار المعارف، 27/2.

(2) أحمد الأهواني، في عالم الفلسفة، ط 2009م، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، ص 53.

الرسول صلى الله عليه وسلم، وأصحابه والتابعين إلى التأمل فيها واستخدامها ضد خصومهم، وقد يحدونا هذا أيضاً إلى التريث في تصديق القول بأن موقف السلف كان تسليماً مطلقاً»[1].

فالتأمل نواة تنبت في تربية الإسلام الأولى، لتخرج منه بعد ذلك شجرة التمعقل الذي يساعد على نقض آراء المخالفين للدين في تصور الوجود الإلهي والكوني والقيم الخلقية.

وهنا تبرز مشكلة التسميات والمصطلحات التي شغلت الفكر الإسلامي بصراعات مريرة، ولكن ماذا لو سميت الفلسفة بمصطلح آخر عربي الصيغة، من مثل التأمل، أو التفسير، أو الحكمة، المتوقع ألا تنبذ الفلسفة من قبل الفقهاء وعامة الناس ذلك النبذ الذي لا يزال يلقي بأثقاله على صدر الفكر الإسلامي الرافض لمضمون الفكر الفلسفي.

وهناك مسلمة قرآنية وهي أن الحكمة مقصد عظيم للإنسان، فقد قال تعالى : ﴿ **وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً** ﴾ (البقرة : 269)، والمعرفة على سعة وعمق حدودها سبيل إلى الحكمة التي تكون مطلقة في الدين، محدودة في العقل، ولكن لكليهما خصائص، تعود الحكمة الدينية إلى الصفات الإلهية الكاملة، وتعود خصائص الحكمة العقلية إلى صفات الإنسان الساعي إلى الخير والسعادة، فكيف يمكن للإسلام أن يرفض الفلسفة بل الحكمة ؟ قال عباس العقاد : «وفضيلة الإسلام أن يفتح للمسلمين أبواب المعرفة، ويحثهم على ولوجها، والتقدم فيها، وقبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن، وتجدد أدوات الكشف ووسائل التعليم، وليست فضيلته الكبرى أن يقعدهم عن الطلب»[2].

ثم إن القرآن الكريم قد كرم الإنسان، فما قيمة هذا التكريم إذا لم يكن محققاً لوظيفة العقل، فإذا تعطل البحث العقلي عن الحكمة، فكيف يحقق ذلك التكريم في قوله تعالى : ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** ﴾ (الإسراء : 70)، فالإنسان في الآية بين التكريم والتفضيل، وما العقل المنوط به الدين والفكر إلا أعظم مجالات التكريم والتفضيل، قال مالك بن بني في ضوء هذه الآية : «فالتقويم الإسلامي يضفي على الإنسان شيئاً من القداسة، ترفع قيمته فوق كل قيمة»[3].

---

(1) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط3، 2002 ف، القاهرة، دار الثقافة، ص 80.

(2) الفلسفة القرآنية، المجموعة الكاملة، المجلد السابع، ط أولى، 1974م، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص 22.

(3) تأملات، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر، ص 77.

ب) القرآن والنظر العقلي

لقد جذّر القرآن الكريم منهج الاستدلال الشامل، بلفت الأبصار إلى التأمل، وتوجيهها إلى التفكير في الكون؛ لتأصيل منهج الاستقصاء بالملاحظة، وإلى التدبر في القرآن، والتفكر في مصادر الذكر التي سبقته : كالتوراة والإنجيل؛ لترسيخ منهج التوثيق والتحقيق والمقابلة، وحث العقل على الموازنة بين العلم والجهل، والصلاح والفساد، والطيب والخبيث، لإظهار معالم منهج الاستنباط والنقد، قال تعالى في بعض ما دل عليه من النظر، والملاحظة للظواهر الطبيعية، والسنن الحضارية : ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ﴾ (الأعراف : 185)، وقال تعالى : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ﴾ (العنكبوت : 19)، وقال تعالى : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ ... ﴾ (الروم : 42)، وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ الَتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج : 46)، وقال تعالى : ﴿ فَلْيَنظُرِ الإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ... ﴾ (طارق : 5)، وقال تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ (الغاشية : 17-18-19-20).

وفي آيات أخرى تطالع الحث على التدبر، كقوله تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾ (النساء : 82)، وقوله تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد : 24)، وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا القَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الأَوَّلِينَ ﴾ (المؤمنون : 68)، وقال تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الأَلْبَابِ ﴾ (ص : 29).

ويحوي القرآن آيات كثيرة تحث على التعقل من مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (الرعد : 4)، وقد تكرر في صيغ متنوعة بين الخبر والإنشاء، وقد وصف الكفار الذين لم يوظفوا عقولهم في بلوغ الإيمان بأنهم ﴿ قَوْمٌ لاَّ يَعْقِلُونَ ﴾ (المائدة : 58).

وانفرد القرآن الكريم بخصائص استدلالية لا تتكرر في كتاب آخر، كانفراده باستقلاليته في الأسلوب والمنهج والدلالة، ومما يمكن أن يعد من تلك الخصائص الاستدلالية ما يلي :

1. إزالة معوقات التفكير السوي :

فقد يكون الإنسان مكبلاً بقيود تمنعه من اتباع المنهج القويم في التفكير والاستدلال، وتكون تلك القيود مسببة من عوامل موروثة، أو شخصية، أو بيئية، وقد عرض القرآن الكريم نماذج منها، منبهاً على تجاوزها، وتحطيم أسورتها، ومن المعوقات الموروثة، التسليم بآراء منقولة في المنطوق العرفي، أخذت صورة التقديس، فتتسلل إلى منظومة المنهج الفكري للإنسان على أنها من المسلمات التي لا تحتاج إلى برهان، لأنها ممتدة في المساحة الزمنية، مما جعلها تستغني عن الاستدلال في التقويم، قال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾ (البقرة : 170)، وقال تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾ (المائدة : 104)، وقال سبحانه :﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ قَالَ أَوَ لَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ ﴾ (الزخرف : 22-23-24).

وقال تعالى في معالجة هذه التأثيرات العرفية والعرقية : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لله مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ (سبأ : 64)، فدعا القرآن إلى عزل تلك العوامل الملوثة للتفكير عن العقل، بترك التفكير الجماعي الغوغائي، وممارسة التفكير في جو لا يسوده اللغط الجمعي، وقد دفع هذا العزل المفكرين المسلمين إلى الشك في كثير من الآراء ولو كانت ذات صبغة دينية، والنظر فيها للتحقق من صحتها أو خطئها، وذلك بالبحث الفكري وفق المسلمات النصية والعقلية، قال الجاحظ : «فأعرف مواضع الشك، وحالاتها الموجبة له، لتعرف بها مواضع اليقين، والحالات الموجبة له... فلم يكن يقين قط حتى كان قبله شك»[1].

كما حفز القرآن الكريم العقول على التخلص من المثبطات الذاتية للتفكير السوي، من وهم وهوى، وشك مرضي ملازم للعملية العقلية، فقال تعالى في تحصين العقل من الهوى، وهو سيطرة الرغبة الذاتية على موضوع التفكير، بدلاً من الموضوعية : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ ﴾ (الجاثية : 23)، وإضلال

(1) الحيوان، تحقيق : محمد عبد السلام هارون، القاهرة : 35/6.

الله للإنسان هنا مجازي من حيث السبب، أي أن الله عاقبه بوبال ضلاله، الذي اختاره وتمسسك به، وقال تعالى معبراً بالظن عن جماع الوهم، مع التشبيه على شرك الهوى : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ ﴾ (النجم : 23).

وأشار القرآن إلى الأخطاء المرتكبة بسبب تلوث البيئة والثقافة، مصوراً اليهود أنموذجاً، كما في قوله تعالى : ﴿ يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ﴾ (المائدة : 13)، ﴿ يُحَرِّفُونَ الكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِه ﴾ (المائدة : 41)، وقال تعالى : ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ ﴾ (البقرة : 79).

2. التفاعل بين النص والعقل :

كان لكل آية قرآنية مساحة منطوقة منقولة بالوحي، وأخرى مستنبطة بالعقل، وبلغ القرآن في تفعيل العقل مداه بأن ترك في العبارات الموجزة موقعاً للعقل في إتمام معانيها، فكل قصة في القرآن يلتئم معها العقل بالتواصل في كل مشهد من مشاهدها، وكل حكم يبحث فيه العقل بالاستنباط، وكل دليل يتحرك فيه العقل حركته المتأملة المستنبطة.

فليس في النص القرآني فجوة بين القراءة والتفكير، ولا بين التفسير والتأويل، يقول محمد عمارة : «إن هذا النقل الذي هو معجزة رسول الإسلام عليه الصلاة والسلام قد جاء معجزة عقلية»[1].

فمعجزة الإسلام التي هي القرآن تفعيل للعقل، وليست إيقافاً له كبقية المعجزات، ولكي يكون الأثر العقلي محفوظاً من الإملال والرتابة التي قد تدفع الإنسان إلى الفرار من صرامة العقل، كان ذلك التفاعل مشبعاً بالتأثير في الوجدان الإنساني، وإن كان القرآن الكريم لا يعرض الأدلة العقلية في العقائد والقضايا المهمة بأسلوب نظري محض، فإنه يفتح للعقل آفاق النظر، والتدقيق، والمقاربة، والاستنباط، بصورة متميزة عن المناهج الاستدلالية القديمة والحديثة، فهو يقود العقل إلى قضية أو مقدمة يتفاعل معها، ومع نظيراتها أو ما يقابلها في حركة استدلالية منسجمة بذلك التواصل العقلي الفاعل، فحين يستدل القرآن على وحدانية الله يثير وجدان المتلقي أولاً بأن العبادة لله وحده، فيقول تعالى : ﴿ وَلَهُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ ﴾ (الأنبياء : 19)، وبعد بيان استغنائه بعبادة ملائكته عن عبادة

(1) معالم المنهج الإسلامي، ط ثانية، القاهرة، دار الشروق الدولية، ص 64.

غيرهم من الجن والإنسان المعاندين يستطرد في إظهار تنزيههم لله تعالى ليلاً ونهار في غير تعب : ﴿ يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ ﴾ (الأنبياء : 20)، يأتي بعد ذلك التساؤل الذي يثير العجب في نفس المستقبل للقضية التالية لذلك التساؤل : ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴾ (الأنبياء : 21)، وفي ذلك تعريف ظاهر بأن الله معبود في السماء والأرض، ومع ذلك يتخذ المشركون آلهة في الأرض من دونه، وهذا فعل مناف للحس والواقع، لا يقر به عقل سوي، ثم تأتي مقدمة الدليل ومحور هذا السياق البرهاني بين الآيات : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء : 22)، فلو سلم العقل بصحة تعدد آلهة في السماء والأرض للحق بهما الفساد، كيف ؟

لا تأتي النتيجة في الآية وما بعدها، ولكن العقل يتحفز للبحث عنها، متخذاً من هذه المقدمة دليلاً، فيلاحظ أن السماء والأرض، يسيران في نظام منسجم لا فساد فيه، وينتقل العقل إلى تأمل آية أخرى في غير هذه السورة، ليتم الربط بين دليل آية الأنبياء، وبين قوله تعالى : ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون : 19)، فالعلو من مقتضيات الألوهية والتقابل بالعلو بين الآلهة سيؤدي إلى التصادم في القدرة، وبذلك تفسد السموات والأرض وما بينهن، ثم يتم ربط الآيتين بآية الإسراء رقم 42، وهي قوله تعالى : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذاً لاَّبْتَغَوْاْ إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾ فالتميز بالكمال، والتفرد بالعلو يستلزم أن يكون الإله واحداً، وهذا مدعم بالنظر العقلي والواقع العملي، في امتزاج مع الإحساس الكامن في الإنسان، يتوجه شعوره إلى إله واحد، كامل القدرة، يمده بالنفع، ويدفع عنه الضر، قال تعالى : ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الْضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلاَّ إِيَّاهُ ... ﴾ (الإسراء : 67).

3. اليسر والعمق :

يتوجه النص القرآني إلى الإنسان بمضمونه المتوحد والمتنوع، لذلك فهو لا يقتصر على فئة بشرية محددة، أو أفق علمي محصور، بل يتسع في عمق، ويفيض نوره على جميع العقول والقلوب، مع احتفاظه بقوة في المفردة والتركيب، وغنى في المنطوق والمفهوم، وشموله في مخاطبة الإنسان يستجيب لضرورة الجمع بين الوضوح والعمق، وبين العموم الذي يغطي التنوع في الإنسان، وخصوصيات منازع الناس في تلقي هذا الخطاب الجامع بين مقاصد علمية وأدبية تصب في مقصد يوحدها، وهو هداية القلب إلى الإيمان والاستقامة، وإرشاد العقل إلى الصواب في الفهم، والسداد في التفكير.

ومن مظاهر يسر المنهج في الاستدلال ضمن منظومة النص القرآني أنه لا يستخدم المصطلحات والمفاهيم التي تحتاج في استيضاحها إلى قراءات خارجية عن النص القرآني، بل تفهم من داخله، وإن تعددت مواطنها بين آية وآية، وما يكون من استمدادات خارجة عن نص القرآن، إنما هو متعلق بالموافقات والمفارقات الملحوظة بين النص القرآني وما يخالفه من نصوص أخرى.

فالناظر في آيات القرآن الاستدلالية يتلقاها بيسر، غير أن ذلك التلقي الميسر، يدفعه شيئاً فشيئاً إلى التعمق، منتقلاً من المقدمات إلى النتائج، أو مستدلاً على صحة النتائج المعلنة بالتصريح، بمقدمات مستنبطة من وراء منطوقها، أو من منطوق آخر غير مصاحب لتلك النتائج، والمتأمل في القرآن يلحظ أيضاً قوة العلاقة بين المصطلح الذي هو الدلالة أو الرمز، والمفهوم الذي هو المدلول أو الفكرة، فالكفر، والإيمان، والنفاق، والعمل الصالح، وأهل الكتاب، والحرابة، والشرك، والفسق، والدنيا، والآخرة، ويوم القيامة، والجنة والجحيم، والصراط، والميزان، وغيرها من الدلالات المستخدمة في الاستدلال القرآني، يسهل إدراك العلاقة بينها وبين مفاهيمها، وهي مقررة من داخل النص القرآني، وليس من خارجه، بل هي من عمق القرآن.

ومن أمثلة اجتماع اليسر والعمق في الاستدلال القرآني ما جاء في الآية التي ترجع إليها العقول في التنزيه، قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى : 11)، فما أيسر المفاهيم، من مثل السميع البصير، وما أعمقها في الاستدلال على توحيد الذات الإلهية، وتجريدها من مشابهة المخلوقين : «فليس سوى نفي الشبه والمماثلة والتشبيه سبيلاً أمام الإنسان للاقتراب من التصور الأدق لهذه الوحدانية»[1].

وإن سورة الإخلاص تتوجه في يسر، فتلامس كل عقل، ولو كان في طور النضج قبل الاكتمال، وتتضمن العمق الذي يتأصل في مقدمة استدلالية تتداعى إلى نتيجة حاسمة بدلالتها على أن الله تعالى متفرد في ذاته، وصفاته، وأفعاله، كل ذلك في كلمة واحدة هي "أحد" التي تناظرها كلمة "واحد" وعند المقابلة بينهما يفهم هذا المعنى العميق للوحدانية، ثم تستطرد السورة في بيان أثر اعتقاد الوحدانية لله تعالى، بأن من مقتضياتها أن يكون موصوفها متفرداً، وأن يخالف الكائنات المخلوقة بألا يوجد كما يوجدون بالتوالد، وألا يكون جسما مثلهم يتولد منه جسم، وأن يكون مستغنياً عن غيره، قائماً بذاته، يحتاج إليه غيره، ولا يحتاج هو إلى أحد، ولا يساويه أحد في ذلك التفرد،

(1) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ص 29.

والتنزه والاستغناء، كل تلك المعاني وما يستفيض منها مكتنز في تغييرات "أحد، الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد".

وها هو القرآن الكريم يستدل على بطلان المعتقد النصراني في التثليث بالأقانيم الآب، الابن، روح القدس، في يسر وعمق معاً، يخلو من الجمود والتعقيد، وذلك بتقرير بشرية عيسى عليه السلام في كونها ممكنة وإن خلق من غير أب، لأن أحداً لم يقل ببنوة أدم لله مع أنه خلق من غير أب وأم : ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (آل عمران : 59).

وفي موضع آخر يستدل سبحانه على بشرية عيسى وأمه عليها السلام، بما يجمع بين النظر الذهني والواقع العملي : ﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلانِ الطَّعَامَ ﴾ (المائدة : 75)، فالعقل يستطيع أن يستدل بالقياس على فساد ادعاء ألوهية من أكل الطعام؛ بما يخرج من بدنه بسبب أكل الطعام والإله لا يليق بذاته ذلك، ويقدر أن يستدل بالمأكول وتغيره وفساده على تغير وفناء الجسد الذي يأكله.

وليست استدلالات القرآن نظرية محضة، ولا تجريبية بحتة، بل تساق بصورة متميزة، توظف كل الإمكانات الاستنباطية للعقل في استقلالية منهجية لا توصف إلا كونها قرآنية، تحقق إقناع العقل، وتنقية الفطرة، وإذكاء البصيرة، وتحريك الوجدان : ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ (الانفطار : 6-7-8).

4. التوافق والتلازم :

إن القرآن الكريم في استدلالاته يوائم بين موضوع الاستدلال ومحتويات البرهان من مقدمات أو نتائج بأوصاف مذكورة في البرهان، أو ارتباط علة بمعلول، أو سبب بمسبب، وغيرها من وسائل التوافق، فعند استدلال القرآن على أحقية الله بالعبادة بتمهيد الأرض ورفع السماء، وإنزال الماء منها، وإخراج الثمرات، واختتم ذلك بالنهي عن اتخاذ الأنداد، وفي الآيتين توافق بين الموضوع والبرهان، بصلة السبب والمسبب، فقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة : 21-22).

ومن أمثلة ذلك التوافق قوله تعالى : ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العَزِيزُ العَلِيمُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً لَّعَلَّكُمْ

تَهْتَدُونَ وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتاً كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ (الزخرف : 9-10-11).

ويعلل القرآن دعوته إلى التعارف علاقة بين البشر بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ (الحجرات : 13).

وقد يطول السياق بمجموعة من المقدمات البرهانية المؤدية إلى نتيجة تتوافق مع محور المعنى لتلك الآيات المتعاقبة، كارتباط الآيات (60-61-63-64) بدعوة التوحيد التي تضمنتها الآية (59) من سورة النمل في قوله تعالى : ﴿ قُلِ الحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى آللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ ثم يأتي قوله تعالى : ﴿ أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾ ويمثل ذلك ترتيب الآيات : 20-21-22-23-24-25-26-27 من سورة الروم، وهي موصولة في الدلالة على كمال قدرة الله في قوله تعالى : ﴿ وَلَهُ الحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ، يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وَيُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ﴾ (الروم : 18-19).

وقد تكون الصلة بين المقدمات والنتيجة متحققة بصياغة تلك المقدمات في صورة أسئلة، ثم تأتي الإجابات محتوية على النتيجة التي تتوحد بإجابة واحدة تتكرر لمجموعة من مقدمات مصوغة في هيئة تساؤلات كما في قوله تعالى : ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ المَيِّتِ وَيُخْرِجُ المَيِّتَ مِنَ الحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ ﴾ (يونس : 31)، وبعد أن يقرر القرآن النتيجة صريحة في قوله تعالى : ﴿ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الحَقِّ إِلاَّ الضَّلالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴾ (يونس : 32)، وبعد التعريف بالمعاندين، تعود المساءلة بعرض سؤالين مقرونين بالنتيجة المقررة : ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّي إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ (يونس : 34-35).

وكذلك الشأن في الآيات المتلاحقة في سورة المؤمنون (84-85-87-88)، ففي كل آية سؤال ثم إجابة موحدة على لسان المعاندين المفحمين بالحجة ﴿ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ﴾.

ويجتمع مع التوافق التلازم الذي هو استدعاء أمر مقترن بأمر آخر عند ذكره، والاقتران بغير سبب أو علة، بل بعلاقة معهودة في الذكر أو العادة، كما في قوله تعالى : ﴿ الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ﴾ (الشعراء : 78)، فالخلق يستدعي معنى مقترناً به، وهو

الإطعام والسقي، لذلك قال تعالى في مقدمة استدلالية أخرى : ﴿ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴾ (79)، ويتداعى المعنى إلى المرض والموت والمصير الأخروي، فيقول تعالى : ﴿ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴾ (الشعراء : 79-80-81-82).

ويمثل ذلك التلازم تقترن الجمل المستدل بها على أن الله عليم خبير في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (لقمان : 34).

وتنعقد صلة التلازم بين برهانين متعاضدين في الدلالة على نتيجة واحدة وهي أن الله يحيي الموتى، فقد قال تعالى : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ (يس : 76)، هذا دليل من خلقة الإنسان على قدرة الرحمن على بعثه، يقترن بدليل آخر على تلك القدرة مستمد من الشجر ذي العلاقة الوطيدة بالإنسان : ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴾ (يس : 80)، ثم يأتي دليل أعم متمثلاً في خلق ما هو أعظم : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الخَلاَّقُ العَلِيمُ ﴾ (يس : 81).

ويقترن الاستدلال على البعث للأحياء بدورة الحياة النباتية في آيات كثيرة[1].

والاستدلال على أحقية الله بالعبادة، وأنه رب البيت بإطعامه لقريش استدعى حفظهم بالأمن من الخوف، قال تعالى : ﴿ لإِيلاَفِ قُرَيْشٍ إِيلاَفِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا البَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴾ (سورة قريش).

في عرض تلك الخلاصة لمنهج القرآن في الاستدلال استكشاف لإيحاءات القرآن في التأمل والنظر، وهو المنهج العام لمن يمارس الفلسفة، سواء أكان من المداومين على التفلسف، أو كان من المتوقفين أحياناً عند الظواهر والقضايا الوجودية والأخلاقية في محاولة التفسير والتحليل، وإن كان هذا المقصد القرآني في تأصيل التامل وتعميق النظر ليس فلسفة بالمعنى الخاص لها، فإنه يشجع على اعتقاد أنه لا مجافاة بين الفلسفة والدين، وإن كان بعض المفكرين الدينيين، أو الناظرين بعين الفلسفة لا يعترف بوجود مسائل مشتركة بين الدين والفلسفة فإن أياً منهم لا يستطيع أن يقدم برهاناً له قيمة علمية مقنعة في أن الدين والفلسفة ضدان، يكون كمن يدعي بأن علم الاقتصاد أو

---

(1) كما في الآية 24 من سورة يونس، والآية 5 من سورة الحج، والآية 39 من سورة فصلت، والآيات 7-8-9-10 من سورة ق.

الاجتماع أو علم النفس يصادم الدين، فظهور دينيين يحرمون المرجعية العقلية لا يجوز تجريم الفلسفة، كما أن ظهور فلاسفة ينكرون الحقائق الدينية، لا يقرر مصداقية رفض الفكر الفلسفي للتعاليم الدينية، فليست العلاقة ثنائية متضادة، كما يريد أن يصورها بعض السائرين على الأطراف الحادة، خارج نطاق الوسط.

إن الحاجة إلى الدين قائمة في هذا العصر، بل ملحة لرغبة الإنسان في التخفف من أغلال المادة، ولكن الحاجة إلى الفلسفة أيضاً ضرورية، والعالم بحاجة إلى تضافرهما من أجل تفسير القضايا الإنسانية وتوجيهها إلى الخير، وبالإمكان الاعتقاد في هذا العصر العامر بالتطور العلمي أن الفلسفة تؤدي إلى الدين، والدين يقود إلى الفلسفة، وأن محراب الدين يستوعب عقل الفيلسوف، كما يستوعب مشاعر العابد والقديس، ومع ذلك يبقى للدين خصوصيته في استسلام الإنسان لتعاليم الوحي، وللفلسفة خصوصيتها في حرية التأمل العقلي بغير كابح، ودون قيد من أمر أو نهي، مع أن جدلية الحرية والضرورة لا تزال قائمة بين الفلاسفة وعلماء الدين على السواء.

والعالم المتطور أصبح يقترب من الشعور بأن الدين ضرورة اجتماعية وأخلاقية، ولكن الفلسفة هي التي تساعد على هذا الشعور من خلال مهمتها التي تتدخل في محاولات تفسير ما عجز العلم بقوانينه عن تفسيره، وأصبحت القضية في آخر المطاف محالة على الدين، يقول أميل بوترو : «فالعلم يقدم للإنسان وسائل للعمل الخارجي، فيتمكن بذلك أن يترجم إرادته إلى حركات، تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العالم المادي، ولكن من الطبيعي أن يتساءل النشاط الإنساني، وقد وهب بمثل هذه القوة من مبدئه وغايته، وهو بهذا السؤال إنما يفتح باب الميدان الديني، فالدين هو هذه الحكمة السامية التي تعين الإنسان غاية جديرة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنة الضرورية لطلب هذه الغاية طلباً فعالاً مثمراً»[1].

وصار عصرنا يثبت حاجته إلى القيمة الروحية، فالعالم في أحوج ما يكون اليوم إلى الدين، وهناك تلازم لا تباين بين الدين والفلسفة، لأنها كثيراً ما تكون طريقاً إليه في حضارة مثل حضارة اليوم، أو يكون طريقاً لها، كما في بعض الحضارات القديمة.

ويمثل الإسلام تجسيراً للقيمة الروحية الأصيلة الفاعلة الحية، لأن أصله الأول القرآن الكريم لا يحرف حقائق العلم، ولا يعطل مهمة الفلسفة، وهذا من دلائل سلامته

(1) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة : أحمد فؤاد الأهواني، ط 2009م، الهيئة المصرية للكتاب، ص 231.

من التحريف، قال تعالى : ﴿ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾ (فصلت : 53).

ويستمر الحوار الداخلي والخارجي، ويتكرر السؤال القديم، ولكن في صيغة جديدة ويبقى مطروحاً : ما الحدود الفارقة بين الدين والفلسفة ؟

ولنا أن نتساءل : هل ستسجد الفلسفة للدين ؟

وهل سيبارك الدين سعي الفلسفة ؟

5

القرآن والفن

ينطلق الفن من الجمال الذي يستشعره الفنان من الطبيعة والمعاني، فيصوغه إيقاعاً أو صورة مرسومة أو مسموعة، من أجل إظهار التفاعل والانسجام بين ذلك الشيء الجميل، ومشاعر المبدع، فبقدر احتساب القرآن الكريم لقيمة الجمال، يكون تقدير الرسالة الفنية، وأثرها الإبداعي البشري، لأنها عنصر له أهميته في الحضارة الإنسانية، فلا تخلو حضارة ما ولو كانت دينية المنشأ والتوجه من الفن بمختلف أنواعه.

وأول المنطلقات التي تربط الصلة بين القرآن والجمال أي الفن بصورته المنعكسة في الإنسان هو تلك الدعوة التي يرسلها القرآن وتفيد ضرورة الانسجام مع الفطرة، ومساوقة الطبيعة النقية في سلوك الإنسان مع الوجود، يقول تعالى : ﴿ **فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ** ﴾ (الروم : 30)، فمن تمام الدين واعتداله مع عنصري العبادة لله، وتعمير الأرض، وإسعاد الناس أن يكون مراعياً لمقتضيات طبائع الأشياء، وهو ما يعبر عنه القرآن بالفطرة، ويقول تعالى محذراً من محاولات الشيطان في تغيير ذلك التوافق الطبيعي بين الإنسان والوجود : ﴿ **إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثاً وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَاناً مَّرِيداً لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ** ﴾ (النساء : 117-119).

ومن المنطلقات القرآنية في القصد إلى الجمال توجيه نظر الإنسان إلى التأمل في إبداع الله في صنعه للعالم المنظور، وذلك النظر يحقق العبرة مع المتعة، يقول تعالى : ﴿ **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِن فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُوماً لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ** ﴾ (الملك : 3-5).

وقال تعالى : ﴿ **وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظاً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** ﴾ (فصلت : 12).

وقال تعالى : ﴿ **إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظاً مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ** ﴾ (الصافات : 6-7)، وقال تعالى كذلك في جماليات السماء : ﴿ **وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ**

بُرُوجاً وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِن كُلِّ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ ﴾ (الحجر : 16-18)، وقال تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾ (ق : 6)، فالله يدعو إلى تأمل هذه الزينة الجمالية التي أبدعها في السماء ومركباتها، وجعل استشعار جمالها في رؤية زينتها غرضاً من أغراض خلقها، وكذلك في الأرض والأحياء زينة وجمالية أقرب إلى أن يتفاعل معها شعور الإنسان، ويتعظ بها عقله، فقال تعالى في جمالية ما تخرجه الأرض : ﴿ أَمَّن جَعَلَ الأَرْضَ قَرَاراً وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَاراً وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾ (النمل : 61).

وقال تعالى : ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجاً لِنُخْرِجَ بِهِ حَبّاً وَنَبَاتاً وَجَنَّاتٍ أَلْفَافاً ﴾ (النبأ : 14-16)، وقال تعالى في استمتاع الإنسان بالنظر إلى جمال الحقول والحدائق وهي تزخر بما فيها من زروع وثمار : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُّتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأنعام : 99).

فقد وجه القرآن نظر الإنسان إلى الاستمتاع برؤية الثمار وهي تضوّع بروائع النماء، وقال تعالى في وظيفة التغذية من هذه الثمار في استمتاع جمالي مصاحب للتغذي : ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (الأنعام : 141).

ونلحظ في هذه الآيات أن الاستشعار للجمال متضافر مع مقصد عظيم وهو الاستدلال على وجود الصانع الخالق المبدع سبحانه وتعالى.

ويتحدث القرآن عن آياته في خلق الحيوان وتسخيره لنا، وما نشعر به في تأمله من متعة جمالية لما فيه حركة حية، وتجاوب غريزي مع مشاعرنا التي تهبه الرفق والرعاية، ليهبنا المتعة والاسترواح، فوصفه الله تعالى بالجمال والزينة فقال تعالى : ﴿ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل : 5-8).

من هنا كان تنمية الإحساس الجمالي لدى الإنسان المؤمن هي تنميته للملكات والطاقات التي أنعم بها عليه الله.. وفي ذلك الشكر لله الذي أنعم بها، وإن في استخدام

هذه الملكات سبيلاً للاستمتاع بما خلق الله في هذا الكون من آيات الزينة والجمال الشكر لله على نعمة خلقه لهذه الزينة ولهذا الجمال»[1].

ومن منطلقات القرآن في تقدير حاجة الإنسان إلى الإحساس بالجمال، ما أشار إليه القرآن من إباحة الاستمتاع بالطيبات من مآكل وملبس ومنظر ومعاشرة مشروعة، قال تعالى : ﴿ **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ** ﴾ (الأعراف : 32)، وقال تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ** ﴾ (البقرة : 172)، وقال تعالى : ﴿ **يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** ﴾ (الأعراف : 31)، وقال تعالى : ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ (الروم : 21).

فالاعتدال في تلك الطيبات شرط قرآني في الاستمتاع بها، وهو يحمل معنى الجمال مع جماليته الذاتية، لأن الاعتدال انسجام والانسجام جمال، سأل صحابي الرسولﷺ : «يا رسول الله، إني ليعجبني أن يكون ثوبي غسيلا ورأسي دهيناً وشراك نعلي جديداً... فقال رسول اللهﷺ لا، ذلك الجمال : إن الله جميل يحب الجمال»[2].

وكانت حياة الرسولﷺ ترجمة لما يدل عليه القرآن من جمال ومتعة، وبث ذلك في سلوك أصحابه، ها هو يسأل جابر بن عبد الله : «أتزوجت ؟ فيقول جابر نعم، فيسأله الرسول أبكراً أم ثيبا ؟ فيقول جابر لا بل ثيبا، فيقولﷺ : أفلا بكراً تلاعبها وتلاعبك»[3].

وينطلق القرآن أيضاً من التصوير البياني الذي زخرت به الآيات، نتيجة بالحس الإيماني إلى معانقة الجمال والهدي معا، ووصل القرآن في كثير من آياته بين جمالية البيان وجمالية الطبيعة، كما في قوله تعالى : ﴿ **وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ** ﴾ (التكوير : 17-18)، وصف لليل في حالة سكونه، وسبات الناس فيه، ووصف للصبح إذا بدأ في الانتشار بضوئه، فيستشعر الإنسان تلك المفارقة الحيوية الجميلة بين الحياة الهادئة التي تتحرك بأنوار الصبح، الذي يعود إلى الظهور في الأفق، وكأنه إنسان يسترجع أنفاسه، ويدب النشاط فيه بعد الخمود، زيادة على جمال المقابلة بين الليل

---

(1) محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، ط ثانية (2005/1426)، القاهرة، دار الشروق، ص20.

(2) رواه مسلم، كتاب الأيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم 91، (1996/1417) الرياض، دار عالم الكتب : 93/1.

(3) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب تزويج الأبكار، ط (1988/1408)، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية : 226/2.

والصبح، وبين الفعلين عسعس وتنفس، وذلك الإيقاع الصوتي الذي يشع في توافق مع المعنى والصورة، وإن اختيار التنفس وصفاً لحركة فعل الظهور، من تمام الإيصال المتناغم بين الإنسان والطبيعة في القرآن.

وفي آية أخرى تصور العلاقة التعاقبية بين الليل والنهار في قوله تعالى : ﴿ وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ ﴾ (يس : 37)، فالانسلاخ وصف تشكل منه فعل التعاقب، وفيه ما فيه من الدلالة على حركة التعاقب القوية المتدرجة، يتكرر هذا الوصف أيضاً في وصف انفصال إنسان ضل بعد اهتدائه في قوة معاندة للحق، قال تعالى : ﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴾ (الأعراف : 175).

وللظل صورته أيضاً في القرآن وهو من متولدات النهار في انعكاس الشمس على ما يقابلها، كما أن الظلام من متولدات الليل الذي احتجبت فيه الأرض عن حركة الشمس، يقول تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلاً ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضاً يَسِيراً ﴾ (الفرقان : 45)، ولا شك أن مشاهدة الظل في الطبيعة يكون أكثر إثارة للحس الجمالي عندما يقترن بالتصوير البياني لهذه الظاهرة النافعة الممتعة، وكذلك الظلام يحمل الخشوع والسكون والقدرة على التخيل والتجريد العقلي، حيث ينفصل الإنسان عن الألوان والأصوات، ويبقى الإحساس بالزمن والمكان قائماً ولكن في صورة أكثر عناصرها تتركب من التجريد العقلي، وليس التشخيص المادي، قال تعالى في مقابلة بين جمال الضياء وووظيفته، وجمال الظلام وأثره في النفوس : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلاَ تَسْمَعُونَ ﴾ (القصص : 71)، ثم جمع بينها فقال : ﴿ وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (القصص : 73).

وتصوير الطبيعة يوظفه القرآن أيضاً في الاستدلال على عقائده الإيمانية التي يأمر بها، كالإيمان بالبعث، ولكن في متعة جمالية، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلاً أَوْ نَهَاراً فَجَعَلْنَاهَا حَصِيداً كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (يونس : 24)، فهذه الأرض متعددة الألوان والثمار، تفاجئنا قدرة الله تعالى بإهلاكها في سرعة خاطفة على غفلة من أهلها، كما يقارب القرآن بين وجوه الكافرين، وقطع الليل، وذلك عندما يحشرون يوم

القيامة : ﴿ وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ مَّا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعاً مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِماً ﴾ (يونس : 27)، فسواد وجوههم كأنه مستقطع من ظلام الليل.

وهناك استحضار للأحياء والحيوان في التصوير البياني القرآني، مما يجعله بياناً متحركاً بالحياة الحافلة بالجمال والتأثير، يقول تعالى : ﴿ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الحَمِيرِ ﴾ (لقمان : 19)، فجمال صوت الإنسان الرقيق اللطيف، يظهر أثره الجمالي أكثر عندما يقابل بصوت جماعة من الحمير تنهق في وقت واحد، وقال تعالى في ذلك المنسلخ من آياته : ﴿ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث... ﴾ (الأعراف : 176)، وتم إدخال النعجة في الصورة القرآنية الرمزية، في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الخِطَابِ ﴾ (ص : 23)، والآيات المصورة للطير صوتاً وحركةً مبثوثة في القرآن منها قوله تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ ﴾ (الملك : 19)، بل يستعير القرآن للإنسان جناح الطائر : ﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ (الإسراء : 24)، وقال تعالى : ﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ﴾ (الإسراء : 31)، وللخيل صور في القرآن الكريم منها صورة حركتها وهي تسرع فتخرج نفسها بشدة، وتخرج بأرجلها الشرر من الصخر، وهي تغير على الأعداء حاملة فرسانها عند انبلاج الصبح : ﴿ وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً فَالْمُورِيَاتِ قَدْحاً فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحاً ﴾ (النازعات : 1-3)، بل يصل بث الجمالية البيانية في القرآن إلى أن يوظف المجاز في التشخيص، ومعاملة الجامد كأنه حي، لما في تسخيره من مطاوعة للإنسان، يقول تعالى في مخاطبة الساكن الصامت : ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ (الأحزاب : 72).

ويوائم القرآن بين الكلمة الطيبة والشجرة المثمرة في جمالية معجزة : ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ﴾ (إبراهيم : 24-25)، وقابل هذه الصورة الجميلة بصورة أخرى تظهر ميزتها : ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴾ (إبراهيم : 26).

وهناك تصويرات قرآنية للقيم في مظاهر حسية تشخصها حتى يظهر أثرها في العقول والنفوس من مثل قوله تعالى : ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى البَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾ (الأنبياء : 18)، يقول أبو هلال العسكري : «حقيقته بل نورد الحق على الباطل

فيذهبه، والقذف أبلغ من الإيراد؛ لأن فيه بيان شدة الوقع، وفي شدة الوقع بيان القهر وفي القهر ها هنا بيان إزالة الباطل على جهة الحجة لا على جهة الشك والارتياب»[1].

وهكذا يتجلى الانسجام في الصورة البيانية القرآنية بين القيمة والفكرة، وبين المنفعة والمتعة، وبين الاستدلال والاستراوح، وبين الإنسان والوجود، ولا تخرج تصويرات القرآن للإنسان كياناً ومعنى عن الجمالية البيانية الممتعة بمساحتها المفتوحة على تخيل المتلقي كما في استعارة الاشتعال للشيب في قوله تعالى : ﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً ﴾ (مريم : 3)، فهو أبلغ في التصوير والتأثير من التعبير بكثرة شيب الرأس، وقوله تعالى تعبيراً بالمجار المرسل : ﴿ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم ﴾ (البقرة : 190)، أبلغ من قوله يضعون أناملهم في آذانهم، والكناية في قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً ﴾ (الإسراء : 29)، ونتأمل انزلاق الأبصار في تصوير حال الكافرين الحاسدين للنبيﷺ : ﴿ وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ ﴾ (القلم : 51)، وللوجه مفرداً ومتعدداً حضور في القرآن، وهو تعبير عن الذات، لأنه أشرف ما يرى في الإنسان فهو مستودع التعابير، ومرآة القسمات، ومصدر الإشعاع الجمالي لهذا الكائن العجيب، قال تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ (القيامة : 22-25)، وقال تعالى : ﴿ وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ... ﴾ (لقمان : 1)، وقال تعالى : ﴿ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ (البقرة : 150).

وإذا كان القرآن قد اعتمد الصورة في بيانه، فإنه لم يدخل بها إلى الأسطرة والمبالغة التخيليّة الشعرية، ولكن يبقى توظيفه للصورة اعتراف بمهمة الشعر الجمالية، التي تتقاطع مع القرآن موافقة في اعتماد الصورة، ومفارقة في درجة تلك الصورة.

القرآن والشعر

ولكن ما الفرق بين القرآن والشعر ؟

إن القرآن وحي منزل من الله تعالى، فهو كلام منبثق من صفته تعالى في كونه متكلماً يقصد إلى الحق، ويهدي إلى الخير، والجمال أيضاً، الذي هو الانسجام بين خطاب الخالق وعقل المخلوق، أما الشعر فهو تخيلات وإيقاعات منسجمة تصور مشاعر قائله نحو الموضوع الذي أثار وجدانه، وقد تطورت أشكاله وبناءاته بتطور الإنسان، ويبقى

(1) كتاب الصناعتين، تحقيق : علي محمد البيجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 1971، مصر، دار الفكر العربي، ص 272.

الخيال محور ارتكازه في الصورة التي اشتقت منه فأصبحت تحمل مصطلح الشعرية، فإن كان في السابق انسجام الجرس الخارجي مع المعنى في نظم يعتمد على القافية والوزن، فهو بعد تطوره أصبح يؤثر الانسجام الإيقاعي مع الصورة المتخيلة داخلياً وخارجياً في غير التزام بالقافية ولو كانت متعددة، وعدم انضباط بالوزن بتفعيلات مكررة.

وتحول الشعر من محاكاة للطبيعة في الصورة وكأنه مرآة عاكسة إلى تعبير عن التجربة الوجدانية للإنسان في الحياة، ويبقى الخيال محور الشعر قديمه وحديثه، وربما فيما بعد الحداثة أيضاً، يقول إحسان عباس : «فكل المذاهب التي تعرضنا لها تقول بوجود قوة الخيال الفني، حتى الطبيعيون المتطرفون الذين يرون الفن نقلاً للطبيعة لم ينكروا وجود هذه القوة، ولكن المذاهب اختلفت في تقديرها»[1].

والفارق البين بين الشعر والقرآن هو كون النص القرآني قائم على إقناع العقل وإن وظف في ذلك الصورة والإيقاع، والشعر مبني على العاطفة، وإن تخلى عن الجرس الموسيقي الخارجي، لذلك قال جون ستيورات مل : «إن الشاعر لا يسمى شاعراً لأن له أفكاراً خاصة، بل لأن تتابع أفكاره خاضع لاتجاه عواطفه»[2].

لذلك فقد توصف بعض القصائد بأنها من الأساطير وتكون شاعرية، ولكن القرآن لا يوصف بها ولتلك العلاقة الشائكة بين الشعر والقرآن تمظهر بالقبول في الإسلام، وبالرفض في بعض الأذهان المسلمة، لأن القرآن لم يصرح برفض الشعر مطلقاً، ولم يصرح بقبوله على مختلف أغراضه وآلياته، والآية المرجع في تصوير تلك العلاقة الشائكة، قوله تعالى : ﴿ **وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ** ﴾ (الشعراء : 225-227).

فالقرآن ينكر الشعر الكاذب وإن كان محملاً بصور عالية في التخيل، والكذب غير المجاز، إذ لا يكون ما وافق الحق من خيال كذباً، ولو لم يكن له شواهد من الواقع، إذ الباطل نقي المعاني القويمة والفضائل، وإثبات المعاني الفاسدة والرذائل، لذلك قال الشافعي استمداداً من المقابلة في الآية بين أوصاف الشعر المنكر والشعر المباح :

---

(1) فن الشعر، ط.أولى، 1996م، بيروت، دار صادر، عمان، دار الشروق، ص 119.

(2) م.ن : ص 129.

«الشعر نوع من الكلام حسنه كحسن الكلام، وقبيحه كقبيح الكلام» بل ورد في تفسير القرطبي : «ولا ينكر الحسن من الشعر أحد من أهل العلم، ولا من أولي النهي، وليس لأحد من كبار الصحابة، وأهل العلم، وموضع القدوة، إلا وقد قال الشعر، وتمثل به، أو سمعه، فرضيه، ما كان حكمة أو مباحاً، ولم يكن فيه فحش ولا خنا، ولا لمسلم أذى، فإذا كان كذلك فهو والمنثور من القول سواء لا يحل سماعه ولا قوله»[1]، وقد قال النبيﷺ : «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمة»[2].

فيلتقي الشعر والقرآن في الحكمة وكشف الحق والهداية إلى الخير، ولكن يكون ذلك مطلقاً في القرآن، ونسبياً في الشعر في كونه قد يكون من أغراضه أحياناً.

وكثير من الشعر يخترق الدين وقيمه، ولا يحافظ على الحدود والمعالم الإيمانية، مما جعل بعض الفقهاء والمفكرين الإسلاميين يستبعد الشعر من دائرة القبول، يقول ابن الفرس في تفسير قوله تعالى : ﴿ **وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ** ... ﴾ (يس : 69) : «استدل بعضهم بهذه الآية على ذم الشعر؛ لأن الله تعالى رفع منزلة نبيه،ﷺ، وقد كانﷺ لا يقول الشعر ولا يزنه، وكان إذا حاول إنشاء بيت قديم كسره، وإنما كان يحرز المعاني فقط»[3]، ثم يقول في عرض الرأي المقابل : «وقد ذهب قوم إلى أن الشعر لا عيب فيه، قالوا وإنما منعه الله تعالى من التحلي بهذه الحلية، ليجيء القرآن من قلبه أعذب، فإنه لو كان له إدراك بالشعر لقيل في القرآن هذا من تلك القوة»[4].

ويقول الطبري في الاستثناء المتصل بالمستثنى من في قوله تعالى : ﴿ **وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الغَاوُونَ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** ... ﴾ (الشعراء : 226-228) : «ولا خلاف أن حكم الاستثناء مخالف للمستثنى منه، فوضح أن المذموم من الشعراء غير الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأن الذين آمنوا وعملوا الصالحات ممدوحون غير مذمومين»[5].

يقول الطاهر ابن عاشور في الآية : «وقد دلت الآية على أن للشعر حالتين : حالة مذمومة، وحالة مأذونة، فتعين أن ذمه ليس لكونه شعراً، ولكن ما حف به من معان

---

(1) عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، ص 290.

(2) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب ما جاء في الشعر، حديث رقم 5011، (1988/108)، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية : 304/4.

(3) أحكام القرآن، تحقيق : صلاح الدين بو عفيفي، ط أولى (2006/1427)، بيروت، دار ابن حزم : 449/3.

(4) م.ن، ص 45.

(5) جامع البيان، تحقيق : محمود محمد شاكر، ط مصر : 80/19.

وأحوال اقتضت المذمة، فانفتح بالآية للشعر باب قبول ومدح فحقٌ على أهل النظر ضبط الأحوال التي تأوي إلى جانب قبوله، أو إلى جانب مدحه»[1].

وعرض القرآن الكريم بالشعراء حين أوردهم في سياق الكهان، ولكنه محكوم بكون الشعر يؤثر في المتلقي تأثيراً بليغاً قد يكون موافقاً للفضيلة أو مخالفاً لها، فقال تعالى : ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلاً مَّا تُؤْمِنُونَ وَلاَ بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ (الحاقة : 41-42)، فالشعر قد ينافي التصديق ومع ذلك فهو مؤثر معبر عن الشعور، أما الكاهن فإن قوله لا يثير الوجدان مثل الشعر.

يبقى سؤالنا الحواري في الشعر مع الآخر، هل لنا نحن العرب شعر عالمي ؟ هل هناك شعر إسلامي عالمي ؟

وأياً كانت الإجابات عن هذا السؤال المفتوح على العصور، فإني أرى أنه يمكن تمثل شعر عالمي في المتصوفة المسلمين؛ لأنهم استطاعوا بشفافيتهم وثورتهم على الأغراض المرسومة اجتماعياً وسياسياً أن يجاوزوا بيئاتهم المحلية، فكان جلال الدين الرومي عالمياً في شاعريته الصوفية؛ لأنه لامس مشاعر الإنسان كونياً، والفردوسي كذلك من قبل، وعمر الخيام، وأيضاً من شعراء العربية ابن عربي، وابن الفارض، ومع أن الإمكانيات اللسانية أقوى لدى المتنبي وابن الرومي وأبي تمام والبحتري، ولكن الأغراض الشعرية التي طرقوها كانت في المجال المعيش أكثر من كونها تعالج قضايا إنسانية.

واللافت للنظر أن الشعراء غير المسلمين كانوا يتناصون مع القرآن الكريم، فكانت لهم استجابة للصور القرآنية الرفيعة، فكان منهم جوته الألماني، الذي كتب "الديوان الشرقي للشاعر الغربي"، وكانت له مشاهد شعرية كثيرة تأثرت بالأسلوب القرآني العظيم[2]، وكذلك الكسندر بوشيكن الشاعر الروسي الكبير[3]، واكتفى شعراؤنا القدماء والمحدثين بتضمينات قصيرة عارضة من القرآن الكريم في حدود قول ابن الرومي :

لقد أخطأت في مد	حك ما أخطأت في منعي
لقد أنزلت حاجاتي	بواد غير ذي زرعٍ

---

(1) التحرير والتنوير، ط 1984م، تونس، الدار التونسية للنشر : 211/19.

(2) يمكن الرجوع إلى كتاب : "جوته والعالم العربي"، لكاتارينا مومزن، ترجمة : عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، كتاب رقم 194، رمضان 1415، شباط 1995، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

(3) ينظر كتاب : "مؤثرات عربية وإسلامية في الأدب الروسي"، لمكارم الغمري، نوفمبر 1991م، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، كتاب رقم 155.

فجاء الشطر الآخر من البيت الثاني مضمناً قوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ ﴾ (إبراهيم : 37).

القرآن وفن السماع

هناك سؤال جدير بالعناية، هل الغناء طبيعة في الإنسان ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال بالقبول أو الرفض، تمثل الانطلاقة الأولى في معالجة إشكالية منع الغناء أو إباحته في الإسلام، وتحدد موقف القرآن غير المعلن منها.

والصحيح أن القرآن لم يصرح بحكم مستقل في بيان حكم الغناء، وإن تأول بعض الفقهاء آيات بناء على روايات لم يتم التحقق من صحتها، نسبت إلى بعض الصحابة في تفسير مدلول ﴿ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ﴾ بأنه الغناء، وقبل مناقشة هذا التأويل، يمكن لفت النظر إلى كون الغناء أو السماع بمصطلح أعم هو انسجام في الصوت المسموع يحرك الوجدان فرحاً أو حزناً، لما فيه من جمالية نابعة من توافق المقاطع المنقورة أو المعزوفة، أو الصادرة من الجهاز الصوتي للإنسان، وبملاحظة تلك الأنغام المسموعة يتبين أن الإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه من سماعها، لأنها جميلة الوقع في وجدانه، وقد تكون صادرة من صوت الريح أو الماء، أو الطير، أو الحيوان، وتكون مقصودة بصدورها من الإنسان، فهي موافقة للفطرة الإنسانية التي نادى الله عباده بالمحافظة عليها، ولكنها قد تنحرف إلى إثارة غير مشروعة في غريزة آثمة، منشطة للنزوع نحو الفاحشة، وذلك حسب قصد الذي أصدرها أو الذي استقبلها، ففساد بعضها راجع إلى انحراف القصد منها، وليس راجعاً إلى كونها مرذولة في ذاتها، وإلا فإن الصبي الصغير يطرب للحن الجميل وهو خير بوضعه، بل إن الحيوان يطرب لها في أحيان كثيرة.

فإذا حملت الآيات القرآنية على الرفض التام لهذا النوع من الفن، كان في ذلك تصادم بين النص القرآني الزاخر بالجمال، وبين جمالية السماع، أليست قراءة القرآن تجويداً سماعاً جميلاً ؟، بل إن بنية القرآن الإيقاعية في جميع آيات القرآن وصوره تحمل إيقاعاً عاماً يضم في وحداته المعنوية إيقاعات مختلفة تتسق مع الإيقاع العام لكل سورة، وكان من إعجاز القرآن الموجه إلى جميع الناس، وقع حروفه وكلماته، ونسق جمله وآياته المنسجم مع دلالة المعنى، مما يجعل تأويل لهو الحديث بالسماع أو الغناء محصوراً في ما أفسد الخلق، وانحرف بالغريزة، إذا صح ذلك التأويل، قال تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ (لقمان : 6)،

فقد نسبت آراء إلى ابن عباس وابن مسعود، وجابر بن عبد الله من الصحابة ومجاهد بن جبر من التابعين بأن الشراء للهو الحديث هو الغناء، «وقيل نزلت بسبب قرشي اشترى جارية مغنية، لتغني بهجاء النبيﷺ»[1]، وقال ابن الفرس : «ورجح أبو الحسن[2] القول بأن لهو الحديث ما قاله الحسن : إنه الكفر والشرك، وما قاله غيره من قصة النضر بن الحارث ونحو ذلك وأبعد أن يكون الغناء، قال : لأن الغناء لا يطلق عليه أنه حديث، ولا أنه إضلال عن الدين»[3].

ذكر القرطبي أن الآية نزلت في النضر بن الحارث، الذي اشترى كتب الأعاجم : رستم واسفنديار، فكان يجلس بمكة، فإذا قالت قريش : إن محمداً قال كذا، ضحك منه، وحدثهم بأحاديث ملوك الفرس، ويقول : حديثي أحسن من حديث محمد»[4].

وقد وردت أحاديث حكم ابن حزم بأنها معلقة أو ضعيفة في تحريم المعازف والغناء، وأحاديث أخرى تجيز الضرب على الدف، والملاحظة المهمة هنا تتجلى في السؤال الآتي : أليس الدف آلة إيقاعية مثل الآلة الوترية ؟

جاء في رسالة ابن حزم بعنوان : "رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور ؟" : وأما تفسير قول الله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ ﴾ بأنه الغناء، فليس عن رسول الله، ولا يثبت عن أحد من أصحابه، وإنما هو قول بعض المفسرين ممن لا يقوم بقوله حجة، وما كان هكذا فلا يجوز القول به، ثم لو صح لما كان فيه متعلق لأن الله تعالى يقول : ﴿ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ وكل شيء يقتني ليضل عن سبيل الله فهو إثم وحرام، ولو أنه شراء مصحف، أو تعليم قرآن...، فإذا لم يصح في هذا شيء أصلا، فقد قال تعالى : ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ ﴾ (الأنعام : 119)، وقال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ (البقرة : 29)»[5].

وقال أبو حامد الغزالي في كتاب آداب السماع : «ونقل أبو طالب المكي إباحة السماع عن جماعة فقال : سمع من الصحابة عبد الله بن جعفر، وعبد الله بن الزبير، والمغيرة بن شعبة، ومعاوية وغيرهم، وقال : قد فعل ذلك كثير من السلف الصالح،

---

(1) أحكام القرآن لابن الفرس : 415/3.

(2) هو الكيا الهراس صاحب كتاب أحكام القرآن، ط 1، (1983/1403) بيروت، دار الكتب العلمية : 342/4.

(3) أحكام القرآن لابن الفرس : 415/3.

(4) الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتب المصرية : 52/14، انظر أيضاً أسباب النزول للواحدي، ط سنة 1992م، بيروت، دار الفكر العربي، ص 200.

(5) نقلاً عن الإسلام والفنون الجميلة لمحمد عمارة، ص 160.

صحابي وتابعي بإحسان، وقال : لم يزل الحجازيون عندنا بمكة يسمعون السماع في أفضل أيام السنة، وهي الأيام المعدودات التي أمر الله عباده فيها بذكره»[1].

ومن أقوال الغزالي في الغناء : «الغناء اجتمعت فيه معان ينبغي أن يبحث عن أفرادها، ثم عن مجموعها، فإن فيه سماع صوت طيب موزون، مفهوم المعنى، محرك للقلب، فالوصف الأعم أنه صوت طيب، ثم الطيب ينقسم إلى الموزون وغيره، والموزون ينقسم إلى المفهوم في الأشعار، وإلى غير المفهوم كأصوات الجمادات وسائر الحيوانات... أما سماع الصوت الطيب من حيث إنه طيب فلا ينبغي أن يحرم، بل هو حلال بالنص والقياس، أما القياس فهو أنه يرجع إلى تلذذ حاسة السمع... وأما النص فيدل على إباحة سماع الصوت الحسن امتنان الله تعالى على عباده به إذ قال : ﴿**يَزِيدُ فِي الخَلْقِ مَا يَشَاءُ**﴾ (فاطر : 1)، فقيل هو الصوت الحسن»[2].

ثم يقول في جواز الغناء بالآلات : «والأصوات الموزونة ثلاثة فإنها إما أن تخرج من جماد كصوت المزامير والأوتار وضرب القضيب والطبل وغيره، وإما أن تخرج من حنجرة حيوان، وذلك الحيوان إما إنسان أو غيره كصوت العنادل والقماري، وذات السجع من الطيور، فهي مع طيبها موزونة متناسبة المطالع والمقاطع، فلذلك يستلذ سماعها... فسماع هذه الأصوات يستحيل أن يحرم لكونها طيبة... فينبغي أن يقاس على صوت العندليب الأصوات الخارجة من سائر الأجسام باختيار الآدمي، كالذي يخرج من حلقه أو من القضيب والطبل والدف وغيره»[3].

ومن الضروري التنبيه إلى أن القول بإباحة الاستماع إلى الغناء من الإنسان والمعازف مقيد بألا يثير غرائز الشهوات، وألا يقترف بمحرم كمشاهدة أجنبية أو سماعها، أو اختلاط النساء بالرجال في مسرح أو مرقص، فذلك من الآثام وليس من المباح في شيء.

القرآن وفن التصوير

يقصد بهذا النوع ما يشمل الرسم والنحت والتصوير، وهو فن يتمم فني الشعر والسماع بعلاقة التكامل لا التعارض، فكما أن الشعر صورة مسموعة، فإن الرسم وما

(1) م.ن، ص 189.

(2) م.ن، ص 193.

(3) م.ن، ص 194.

في حكمه كلمة صامتة، فهما متضافران على الفكرة في الصورة، والغناء في ذلك تابع للشعر؛ لأنه مد في إيقاع الشعر بالتنغيم.

وليس هناك موقف مطلق للقرآن في المنع أو الإجازة لفن الصورة بأنواعه وأبعاده، يقول محمد عمارة : «ولقد عرض القرآن الكريم للحديث عن التماثيل صراحة بالنص في مواطن ثلاث، وجاء حديثه عنها في أحد هذه المواطن حديث الرافض المحرَّم.

فقد نعى القرآن على قوم إبراهيم اتخاذ الأصنام المنحوتة آلهة : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ إِذْ قَالَ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ ... ﴾ (الأنبياء : 51-53)، وينفذ إبراهيم أمر الله إياه في تحطيم التماثيل : ﴿ فَجَعَلَهُمْ جُذَاذاً إِلاَّ كَبِيراً لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ ﴾ (الأنبياء : 58).

وسمح الله تعالى لسليمان باتخاذ التماثيل وقد أمن وقومه من شبهة الشرك الذي قد توحي به لمن يقتنيها، فقال تعالى : ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ ﴾ (سبأ : 13)، ويبدو أن ورود التماثيل في سياق ما ينتفع به من المحاريب والجفان والقدور، يشير إلى أن تلك التماثيل كانت لأغراض عملية يستفيد منها سليمان وقومه، وليست للمشاهدة الجمالية، ولا لغرض فني محض.

أما قوله تعالى على لسان عيسى ـ عليه السلام ـ : ﴿ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْنِي ﴾ (المائدة : 110)، فإنها خارجة عن نطاق طبيعة التماثيل المصنوعة للعبادة أو المتعة الفنية، لأنها تحولت بقدرة الله إلى مخلوقات حية، فهي معجزة لا تقاس على غيرها ولا يقاس غيرها عليها.

وهذا الموقف القرآني عن فن النحت يسري على فني الرسم والتصوير.

ومع ترجيحي للمنع في نحت التماثيل، فإن فطرة الإسلام في الإحساس بالجمال من طرف المسلم تقتضي أن يكون هذا الفن بأنواعه الثلاثة مباحاً، إلا إذا عرض التحريم بنص صريح من السنة كما في قولهﷺ : فيما رواه عبد الله بن عمر : «الذين يصنعون هذه الصور يعذبون ويقال لهم أحيوا ما خلقتم»[1]، ومع ذلك لا أملك معارضة علمية قوية لما رجحه محمد عمارة الذي قال : «ولحسن الحظ فإن النظرة الشاملة، وأيضاً الاستقرائية للأحاديث النبوية التي رويت في الصور والتماثيل تؤكد هذا الذي نذهب إليه، ونقطع بأن التحريم مرهون، ومشروط، ومعلل بكون هذه الصور

(1) رواه مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم صورة الحيوان، ط (1996/1417)، القاهرة، دار عالم الكتب : 1670/3.

والتماثيل مظنة للعبادة والإشراك بالله، كما أنها تفصح عن أن هذه الأحاديث التي تنهي عن الصور والتماثيل، إنما كانت تعالج شؤون جماعة بشرية هي قرينة عهد بالشرك والوثنية، وحديثة عهد بالتوحيد الإسلامي»[1].

ولكن إذا قلنا بمنع نحت التماثيل هل سيؤدي ذلك إلى هدم التماثيل الأثرية في مدننا القديمة، وهي شواهد على حوادث تاريخنا ؟

إنها من عمل السابقين علينا، وقد وجدناها في غير أماكن عباداتنا، فلماذا نحطمها، وهي ذات منافع مادية وتاريخية إلا إذا كنا موغلين في التمسك الحرفي، ليس لدينا الثقة في نفوسنا أن نحترس من الشبهات ؟

أما فيما يتعلق بفن الرسم الذي هو علامة على الفن المبدع فهو ظاهرة واسعة الانتشار متعددة الطرائق، فإن أمره أهون من فن النحت، فالمنع فيه لمن قال به يتعلق برسم الكائنات الحية، فقد جاء رجل إلى عبد الله بن عباس، وقال له : «... إني رجل أصور هذه الصور، وأصنع هذه الصور، فأفتني فيها ؟ فقال له ابن عباس : أنبئك بما سمعت من رسول الله ﷺ يقول كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها نفس تعذبه في جهنم....» ثم استطرد ابن عباس، فأشار على الرجل بقوله : «فإن كنت لابُد فاعلاً، فاجعل الشجر ومالا روح فيه»[2].

ومهما كانت الآراء في فن التصوير بأنواعه، فإنه لا يمكن إطلاق القول بالمنع؛ لأن في ذلك تعطيل لمطلب ضروري للإنسان من الوجهة الجمالية، فإن النفوس المتذوقة قد ترضى أن تحرم نفسها من مائدة شهية في سبيل اقتناء تحفة فنية، بل إن نفساً مرهفة بالجمال، قد تضحى برغيف من أجل الحصول على وردة تشمها أو لوحة تنظر إليها، فاستشعار الجمال حاجة من الحاجات، وهو في درجة منه ضرورة من الضرورات تقصد إليها الشريعة الإسلامية، ويحافظ عليها النص القرآني، وكما يحافظ على نفس المسلم وماله، وعقله، وعرضه، ودينه، يحافظ أيضاً على ذوقه وحسه.

يقول رمضان الصباغ : «ويعد موضوع تحريم التصوير والنحت من الموضوعات الشائكة عند دراسة الفن الإسلامي، وذلك لأن الآراء فيه تتضارب، والأفكار تتصارع، وكلها تحاول أن تأتي بسند من النصوص»[3].

(1) الإسلام والفنون الجميلة، ص 118.

(2) رواه الإمام أحمد.

(3) الفن والدين، ط 2002، الإسكندرية، دار الوفاء، ص 93.

ويمثل الموقف الإسلامي من الفنون عامة مفصلاً مهماً في التقاطع بين الحضارات الإسلامية والحضارة الغربية، ومما يمكن التنبيه إليه هو أن حضارتنا الإسلامية على مر التاريخ كانت زاخرة بالفنون على اختلافها مما اتفق على جوازه، والمختلف في مشروعيته، فالمشرق الإسلامي والأندلس لا يزالان يشهدان بأن الفن كان له مجال شامل في تلك الحضارة، فمن تطوير رسم المصحف إلى تشييد التماثيل في قصور بغداد وقرطبة، بل ينبه محمد عمارة إلى ما هو أظرف من ذلك فيقول : «ويذكر الذين أرخوا لنشأة النقود الإسلامية، وأوزانها وأشكالها في هذا المقام حقائق ووقائع منها : أن عمر بن الخطاب (40 ق.هـ- 23هـ/584-644م) كما يقول الدميري سك نقوداً على الطريقة الفارسية، عليها صورة الملك الفارسي، وأن معاوية بن أبي سفيان، كما يقول المقريزي سك دنانير عليها تمثال رجل متقلداً سيفاً، وأن عبد الملك بن مروان (26-86هـ/646-705م) سك دراهم ودنانير في سنة (76هـ-695م)، عليها صورة الخليفة، قائماً بيده على قبضة سيفه، وكان الإمام الفقيه سعيد بن المسيب (12-94/ 624-712م) ليبيع بها ويشتري، ولا يعيب من أثمانها شيئاً، وهو أحد الفقهاء السبعة المقدمين في المدينة المنورة»[1].

ويبقى الضابط العام لجميع تلك الفنون هو أن يكون كل فن لا يشكل خطراً على العقيدة والشريعة والخلق وسليم الذوق مباحاً، بل منه ما يكون مندوباً إليه في بعض الحالات، وما خرج إلى الأضرار بالدين أو الخلق أو الذوق الاجتماعي العام دخل في المنع، ومن الحالات التي تكون فيها مزاولة تلك الفنون مندوبة هو أقوال المبدعين، فإذا كان شاعر ما يتمتع بقريحة عظيمة، إذا وظفها في قرض الشعر الجميل، المطهر للعاطفة، والمعبر عن المشاعر الجياشة الطيبة، ألا يكون قد ظلم نفسه بغمط تلك القريحة بالمنع؟ وعلى ذلك بقية أحوال المبدعين.

كيف يمكن تصور حضارة عالمية تستوعب جميع الأجناس بمختلف أذواقها وأمزجتها وقرائحها ومواهبها، تقوم على الصمت عن الشعر، والحجر على الموسيقا، وتفسيق من يزاول الغناء، وتعد اللوحة الفنية مقتا، وترى التحفة منكرا، ففي أي مظهر ستبرز معالمها، ذلك ممكن في وضع واحد، وهو أن يكون الدين سلباً للحياة الجميلة، وهل تكمن الحياة إلا في قصيدة مصورة أو صورة شاعرة، أو نغم يملأ الوجدان شجناً، ويبعث الأمل في النفوس القادحة المجاهدة، بأهزوجة أو نشيد أو ملحمة غنائية، وماذا عن المسرح ؟

---

(1) الإسلام والفنون الجميلة، ص 129.

لم يتعرض القرآن الكريم لهذا الفن وحكمه كالخيالة، لحداثتها، وكون المسرح لم يكن في الحياة الفنية للعرب، فهم لم يعرفوا هذا النوع من الفنون، ومع ذلك فإن بعض العلماء حاول أن يبحث عن مستند في الحكم على هذه الظاهرة، يقول الطاهر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُودَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لاَ تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلاَ تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ (ص : 22-23) : «وفي هذا دليل شرعي على جواز وضع القصص التمثيلية التي يقصد منها التربية والموعظة، ولا يتحمل واضعها جرحة الكذب، خلافاً للذين نبزوا الحريري بالكذب في وضع المقامات، كما أشار هو إليه في ديباجتها، وفيها دليل شرعي لجواز تمثيل تلك القصص والذوات إذا لم تخالف الشريعة، ومنه تمثيل الروايات والقص في ديار التمثيل، فإن ما يجري في شرع من قبلنا يصلح دليلاً لنا في شرعنا إذا حكاه القرآن أو سنة النبيﷺ ولم يرد في شرعنا ما ينسخه»[1].

وإن في قصص القرآن الكريم الذي ينقل ما حدث في جوف العصور القديمة، فنشاهده في صورة الكلمة والحوار، ما يناسب أن تشخيص العبر والأحداث يكون بحركة وأصوات المبدعين من الممثلين.

---

(1) التحرير والتنوير : 238/23.

6

القرآن والنهضة

إن مفهوم الثبات الذي يرتبط به المسلم في التزامه بأصول عقيدته، وقواعد شريعته يترك مجالاً آخر للتفاعل مع المتغيرات، فإن الإسلام تحفز قواعده إلى التطوير المستثمر في مجال الحياة العملية؛ لأن القرآن الكريم مصدر التشريع الأول في الإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه الذي سخرت له الطبيعة بآفاقها وأصقاعها، وذلك التسخير يقتضي أن يسير الإنسان المسخر له في حركة التوظيف لعناصر الطبيعة الجامدة والحية، فالإنسان بين نعمة التسخير من الله، ووظيفة التعمير للأرض، وأمانة الاستخلاف القائمة على عبادة الله، لذلك حث القرآن على الانتفاع في الأرض، الذي لا يتم إلا بممارسة منهج التطور، واتخاذ أسباب النهوض، فقال تعالى : ﴿ **هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ** ﴾ (الملك : 15).

وقال تعالى : ﴿ **اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ البَحْرَ لِتَجْرِيَ الفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ (الجاثية : 12-13)، وقال تعالى : ﴿ **أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ...** ﴾ (لقمان : 20).

فالإنسان في القرآن خليفة الله ينفذ تعاليمه، ويتمتع بنعمه في الأرض، فهو ليس مخلوقاً زاهداً في الحياة كما في بعض المذاهب الغنوصية، وليس هو المسيطر على الكون كما يتوهم إنسان الحضارة الغربية.

والنهضة في معناها الشامل هي التصدي للتخلف والجهل والظلم، وكل ما يعرقل الرقي والتطور، ويكون ذلك بممارسة التحرر والتعلم والعمل، والنهضة طريق لبناء الحضارة التي هي «مجموعة من العلائق بين المجال الحيوي، حيث ينشأ ويتقوى هيكلياً، وبين المجال الفكري، حيث تولد وتنمو روحها»[1].

وهي حركة تطوير في هيكل الحضارة، يتجه مسارها إلى أعلى وقد آثر القرآن في هذا المسير أن يقوم بوسيلة الإصلاح، من أجل إزالة معوقات النهضة، وتفعيل عناصرها تفعيلاً خيرًّا، حتى لا يقع الفساد الذي هو المعنى الجامع للظلم والجهل والتخلف، وقد حكا القرآن عن منهج الرسل السابقين في تفعيل ذلك النهوض الذي يصارع الفساد،

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة : عمر كامل وعبد الصبور شاهين، القاهرة، دار الفكر، ط 3، 1969م، ص 62.

فقال على لسان شعيب : ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقاً حَسَناً وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ (هود : 88).

فالنهوض في الحضارة هو رفع للمستويات الفكرية والروحية والحيوية، والقرآن الكريم كان ولا يزال منطلق الحضارة الإسلامية في النهوض واختراق الفترات الزمنية والصراعات الخارجية والداخلية التي تعمل عملها في إفساد هذه الحضارة ومحاولة تقويضها، فالإشعاع القرآني هو الذي يعيد إحياء هذه الحضارة كلما تعرضت للتصدع والاختراق.

ويرتبط مفهوم النهضة بمفاهيم قرآنية أخرى تقاربه من مثل مفهوم التغير، الذي قد يكون سلبياً في مساق الفساد، وقد يكون إيجابياً في مسار الصلاح والتطور، فهو مظهر من مظاهر النهوض، قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ ﴾ (الرعد : 11)، وقال تعالى : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأنفال : 53).

يقول شكيب أرسلان في ضوء هذا المفهوم القرآني : «فلما كان المسلمون قد غيروا ما بأنفسهم كان من العجب أن لا يغير الله ما بهم، وأن لا يبدلهم الذل والضعف من ذلك العز وتلك الرفعة، بل كان ذلك يعد منافياً للعدل الإلهي، والله عز وجل هو العدل المحض»[1].

ومن المفاهيم المقاربة للنهوض في القرآن الكريم مفهوم الابتغاء من فضل الله، على معناه الشامل الذي لا يقتصر على ممارسة نشاط التجارة، بل السعي في الرزق بجميع وسائله ونشاطاته الاقتصادية الواسعة، فقال تعالى : ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلاَ تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ (القصص : 77).

إن المسابقة والمسارعة أيضاً من المفاهيم المساوقة لمعنى النهوض، لاسيما وأن الفصل بين العبادة والعمل غير ملتزم في منهج القرآن، لأن العمل الصالح في شؤون الدنيا هو طاعة مثل العمل الصالح في شؤون الآخرة، فقال تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا

(1) لماذا تأخر المسلمون ؟ ولماذا تقدم غيرهم ؟ ط ثانية (2009/1430) بيروت، الدار الشامية، دمشق، دار القلم، ص 24.

﴿ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران : 133)، وقال تعالى : ﴿ سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الفَضْلِ العَظِيمِ ﴾ (الحديد : 21).

فالنهضة التي هي تغيير إلى الأفضل، وتسابق إلى مرضاة الله، وابتغاء من فضله ليست قطيعة بين الحاضر والماضي، بل تجديد الصلة بينهما من أجل استشراف غد أفضل، لذلك قص علينا القرآن مشاهد حضارية من الأمم السابقة من أجل الاعتبار بفعل ما يشاكل سعيها في الصلاح، وما ينافي سعيها في الفساد، وأمرنا الله في القرآن أن نسير في الأرض معتبرين بأحوال تلك الأمم، من ذلك قوله تعالى : ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴾ (الأنعام : 11)، وقوله تعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (الحج : 46).

بواعث النهوض في القرآن

ليس القرآن الكريم كتاب هداية نظرية محضة، بل يحمل مضامين تجمع بين إمداد الروح والعقل والسلوك في كيان الإنسان بما يفعل طاقاته من أجل الطاعة لله بالعبادة وتعمير الأرض

أ) الباعث الروحي :

ففي المجال الروحي قدم القرآن للإنسان المؤمن به ما يحقق له التوازن بين حاجته إلى القيم الروحية، وحاجته إلى الحياة المادية، فبث فيه طاقة إيمانية تؤمن له استمرار فعالية إرادته، فدله على ممارسة القلب للإيمان المؤدي إلى الطمأنينة والسكينة، فقال تعالى في وصف المؤمنين النموذج : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ القُلُوبُ ﴾ (الرعد : 28)، وهذه ليست طمأنينة سلبية بل حافزة للإرادة نحو العبادة والعمل، فقال تعالى : ﴿ الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (العنكبوت : 59)، وقال في مشهد آخر في وصف المؤمنين يجمع بين الخوف من الله والتوكل : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الأنفال 2-3).

فالمنظومة الإيمانية قائمة على الشعور القلبي المفعم بالإيمان النابع من خشية الله، وهو موصول بالتوكل على الله وطاعته بإقامة الصلاة وإنفاق الزكاة، ومعلوم أن

التوكل لا يكون إلا لمن مارس السعي في الأرض والنهوض بالعمل في حياته العامة في دائرة مجتمعه، وكذلك الإنفاق لا يحصل إلا لمن كان له أثر في تنمية الرزق، ومساهمة في كسب المال الذي تدفع منه الزكاة.

ولكي تكون الانطلاقة النهضوية القرآنية منضبطة روحياً في حركة المؤمن، فإن الله تعالى جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الضرورات الحضارية في حياة أفراد الأمة عندما تتداخل مساراتهم، وتتشابك مصالحهم، وتنعقد علاقاتهم، زيادة على كون هذه القيمة الانضباطية دائرة من دوائر التغيير إلى الأفضل، فقال تعالى: ﴿ **وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ (آل عمران: 104).

وقال تعالى: ﴿ **كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ** ﴾ (آل عمران: 110)، ونعى القرآن على اليهود تعرضهم للفساد والخراب لتركهم هذا المبدأ النهضوي الفاعل، فقال تعالى: ﴿ **لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** ﴾ (المائدة: 78-79).

ولما كان الإيمان من أعظم الذرائع التي تحث على الخير، وتمنع عن الشر، كان دافعاً إلى السعادة بإحداث التوافق بين الحاجات الذاتية للأفراد، والحاجات الجماعية للأمة، فيحفظ التوازن بين الحقوق والواجبات، والإيمان باليوم الآخر يحقق هذا التوازن وذلك التوافق، يقول تعالى: ﴿ **وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ يَخَافُ ظُلْماً وَلاَ هَضْماً** ﴾ (طه: 112).

والإيمان هو الذي منع سحرة فرعون عن الفساد، وحولهم إلى مصلحين في لحظة سريانه إلى قلوبهم، قال تعالى في تصوير ذلك النهوض من الضلال إلى الرشاد، ومن الفساد إلى الصلاح: ﴿ **فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ** ﴾ (طه: 70)، ثم قال على ألسنتهم: ﴿ **قَالُوا لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى** ﴾ (طه: 72-73).

وكان تعطيل العامل الروحي المنبثق من الإيمان سبباً في انهيار حضارات أمم تحدث عنها القرآن الكريم، وقرر الله تعالى أن تلك سنة كونية حضارية، فقال تعالى: ﴿ **وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ** ﴾ (الأعراف: 96).

والفرق حاسم بين الغرائز والقيم الروحية في الإنسان، حيث تعمل الأولى على هدم النهضة، وتعمل الأخرى على البناء، يقول مالك بن نبي : «ومن الطبيعي أن الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة، وإنما هي تنطلق بعدما تضعف قوة الروح»[1].

وقد سبق القرآن الكريم في تقرير ذلك الفارق، فحكى عن انهيار حضارات سابقة بسبب الظلم والكفر والعناد وهي استجابات للغرائز الجامعة في نفوس الناس، واستثنى الحضارات التي انضبطت بالإيمان من احتياج تلك الغرائز، قال تعالى في إهلاك عاد بسبب استجابتهم لغريزة الفساد والظلم : ﴿ **وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُوداً وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَنَجَّيْنَاهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ وَتِلْكَ عَادٌ جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَعَصَوْا رُسُلَهُ وَاتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ** ﴾ (هود : 59).

وقال تعالى في قوم يونس الذين فعّلوا القيمة الروحية للإيمان، في منع طغيان الغريزة على القيمة : ﴿ **فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ** ﴾ (يونس : 98)، وقال كذلك في نشأتهم : ﴿ **فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ** ﴾ (الصافات : 148).

ولا شك أن الإيمان المنوه به في القرآن ليس جامداً في كيان الإنسان، بل هو الإيمان الفاعل في الحياة الفردية والاجتماعية، والمفعّل بالعمل، يقول شكيب أرسلان : «ترى ما قولك في عزة دون استحقاق، وفي غلّة دون حرث ولا زرع، وفي فوز دون سعي ولا كسب، وفي تأييد دون أدنى سبب يوجب التأييد ؟، لا جرم أن هذا مما يغري الناس بالكسل، ويحول بينهم وبين العمل، بل مما يخالف النواميس التي أقام الله الكون عليها، وهو ما يستوي به الحق والباطل، والضار والنافع، والموجب والسالب، وحاشا لله أن يفعل ذلك، ولو أيّد الله مخلوقاً بدون عمل لأيد من دون عمل محمداً رسولهﷺ، ولم يخرجه إلى القتال والنزال والنضال، واتباع سنن الكون الطبيعية للوصول إلى الغاية»[2].

ب) الباعث العلمي :

وفي المجال العقلي فإن القرآن الكريم حرر العقول من الأوهام والأهواء والأعراف الفاسدة التي تثبط استواء حركة العقل في الكشف عن الحقيقة بأية ماهية

---

(1) شروط النهضة، ص 103.

(2) لماذا تأخر المسلمون ؟ ولماذا تقدم غيرهم ؟، ص 25.

كانت دينية أو فكرية أو طبيعية، فالعلم في المفهوم القرآني لا ينحصر في نشاط عقلي دون غيره بل يشمل جميع الإمدادات العلمية المنظورة والمستورة، وهو في القرآن يلتزم بمنهج محصن من الضر والباطل الموهوم حقاً في أذهان بعض الباحثين، فقد نهى القرآن الكريم عن التخمين في إصدار الأحكام وتحقيق النتائج، فقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾ (الإسراء : 36)، ونبذ الوهم والهوى في تحصيل العلم المحرك لإرادة الإنسان في حضارته الموائمة بين القيم الروحية، والحاجات المادية، فقال تعالى محذراً من حال متبعي الهوى في صورة استفهام إنكاري : ﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلاً أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ (الفرقان : 43-44)، وقال ينعى على الكفار اتباعهم الظن في المعتقد الذي يلزم فيه أن يعلم علم اليقين : ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً ﴾ (النجم : 28).

والقرآن يقطع العلة غير السوية بين معتقدات الآباء والأبناء، ويقاوم التقليد الفاسد للأعراف القديمة، وهو كما يقول شكيب أرسلان : «قطع كل العلائق مع غير الحقائق... والقرآن هو الذي جاء فيه عن قصة إبراهيم عليه السلام، إِذْ قَالَ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ : ﴿ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابدِينَ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلالٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنبياء : 52-54)، وجاء فيه : ﴿ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الأَقْدَمُونَ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلاَّ رَبَّ العَالَمِينَ ﴾ (الشعراء : 71-78)[1].

ولا يريد القرآن من أتباعه أن يستقبلوا التعاليم بطريق التلقين، والتكرار دون تفكر وتبصر، بل يدعوهم إلى التروي والنظر حتى في الأوامر والنواهي والأخبار الواردة إليهم بطريق الوحي، حتى يكون إيمانهم وعملهم بمقتضى الاستجابة النابعة من اليقين، الذي لا يضعفه شك عارض، ولا شبهة عالقة، فحث على التدبر بقوله تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾ (النساء : 82)، وقال تعالى : ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد : 24)، وقال سبحانه : ﴿ وَإِذَا قُرِئَ القُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (الأعراف : 204)، ودعا في كثير من آياته أصحاب العقول إلى التفكر في القرآن، منها قوله تعالى : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُوْلِي

(1) لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم ؟ ص 111.

الأَلْبَابِ ﴾ (المائدة 10)، وقوله جل ذكره : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُوْلِي الأَبْصَارِ ﴾ (الحشر : 2)، وختمت كثير من الآيات بإسناد فهم الآيات الكونية والكتابية للعاقلين المتفكرين، كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (الروم : 28)، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴾ (الروم : 22)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم : 21).

فنداءات القرآن متكررة في سياق الحث على التفكر والنظر من أجل كشف الحقيقة باستخدام آلية العقل السالك لمنهج الهدى، يقول محمد عمارة : «فالحديث عن التعقل يرد في القرآن بصريح المصطلح في تسعة وأربعين موضعاً، وعن القلب الذي هو أداة الفقه والعقل في أكثر من مائة موضع، وعن اللب الذي هو جوهر العقل في ستة عشر موضعاً، وعن النُهىّ بمعنى العقل في موضعين، وعن الفكر والتفكر في ثمانية عشر موضعاً، وعن الفقه الذي هو تجاوز علم المشاهد إلى علم الغيب في عشرين موضعا، وعن التدبر الذي هو النظر في العواقب والمستقبليات في أربعة مواضع، وعن الاعتبار في سبعة مواضع، وعن الحكمة التي هي الصواب والإصابة بواسطة العقل في تسعة عشر موضعاً»[1].

ويصف هذا التوصيف بأنه رصيد لتحرير حركة العقل في مسيرة العلم فيقول : «رصيد التحرير لملكات التعقل والتدبر والتفكير لدى الإنسان ليتحرر من خوف المجهول، ويتملك مفاتيح القوى التي سخرها الله في استعمار الأرض انطلاقاً من هذا الرصيد التحريري»[2].

ومن موافقات القرآن للعلم والحضارة ما ورد من توصيف لأحوال الأمم السابقة، في سياق السنن الكونية، والمعطيات الحضارية، في غير تصادم مع الحقائق التاريخية، فقد تعرض القرآن الكريم لتاريخ تلك الأمم، وموافقتهم من دعوات الإصلاح على ألسنة رسلهم، ولم ينصرف إلى عرض الأخبار الجزئية التي لا تحمل تجارب تلك الأمم، ولكنه صور مواقف في الخير والشر تصلح أن تكون قوانين للمجتمعات، التي تمر بما مرت به تلك الأمم الغابرة، فحركة التاريخ في القرآن لا تعتمد على الوصف الخالص، بل يؤصل منهج النقد فيما يسوقه من أخبار، يوظفها لخدمة غرض الهداية والإصلاح، يقول تعالى في شأن قوم صالح : ﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ

(1) العطاء الحضاري للإسلام، ص27.

(2) م.ن : ص 27.

﴿قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلاَ تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الجِبَالَ بُيُوتاً فَاذْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف : 73-74)، وذلك نداء الإصلاح من النبي صالح ـ عليه السلام ـ ثم يأتي تصوير القرآن لمواقف المتكبرين المعاند كما هو حالهم في كل أمة : ﴿قَالَ المَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحاً مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الأعراف : 75-76).

ومشاهد موسى وهارون مع فرعون تتخلل أكثر من ثلاثين سورة من القرآن تحمل معالم للهدى والضلال، والازدهار والانحطاط تتكرر في كل أمة، ويعقب القرآن بأحكامه التي تصحح كثيراً من المسالك والعادات والمثل والقيم التي يداب المؤمنون على التزامها، فالقرآن الكريم، وهو يعرض قصة الثلاثة الذين تكاسلوا عن مصاحبة النبيﷺ يعقب بترسيخ قيمة التقوى والصدق، فقال تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة : 119).

كما صور القرآن سيرة الرسولﷺ ومواقفه من المؤمنين والكافرين والمنافقين بما يعمق الإيمان، ويرفع الوهن والظنون عن نفوس المتلقين للقرآن لمن أراد الله أن يشرح صدره، ويذهب عنه زيغ الشيطان، يقول تعالى : ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ القَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ (آل عمران : 159).

وبمثل هذا المنهج التاريخي الناقد الباني، الموافق لسنن الحياة الحضارية للأمم يتوجه القرآن الكريم بمتلقيه إلى الاستنارة العلمية الراشدة.

ومن خصائص القرآن الكريم في مضمار المنهج العلمي أنه يتسع في مجاوزة المذاهب والمناهج في توافق فريد مع ما صح منها يقول سامر رشواني : «فالنص القرآني يتجاوز دوماً المنهج بقدر ما يفتح للمنهج آفاقاً لقراءته»[1].

ج) الباعث العملي :

للعمل في القرآن مفهوم أعم وأعمق من مدلوله المنحصر في الجهد الذي يبذله الإنسان من أجل تحقيق قيمة مادية ومعنوية تجعله عضواً فاعلاً في مجتمعه، في

(1) خطاب التجديد الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ط أولى (1425/2004) ص 284.

القرآن الكريم، السعي إلى الأصلح من المقاصد الدنيوية والأخروية بوسائل صالحة، لذلك فإن المسلم المستجيب للقرآن يحرص على استثمار الجهد والوقت، امتثالاً لقوله تعالى في وصف المؤمنين : ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾ (المؤمنون : 3)، ولا شك أن الذي يعرض عن العبث القولي، يكون أقرب إلى التنكب عن العبث العملي، فلا فراغ عنده في وقت، ولا نقص لدين في عمل، مع استحضار مراقبة الله تعالى لما يقوم به من عمل، يدل على ذلك قوله تعالى في آيتين متشابهتين : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ... ﴾ (التوبة : 105)، وقوله تعالى : ﴿ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ (التوبة : 94).

ولما انصرف المسلمون عن الانضباط بالقرآن في الالتزام بالعمل تخلفوا عن ركب الحضارة، وصاروا أضعف الأمم بعد أن كانوا أقواها، يقول شكيب أرسلان بعد استعراض الآيات القرآنية الحاثة على العمل الصالح : «وكلها ناطقة بأن الإسلام دين العمل لا دين الكسل، ولا هو دين الاتكال على القدر المجهول للبشر»[1].

ويقول مالك بن نبي عن حال المسلمين اليوم : «إننا نرى في حياتنا اليومية جانباً كبيراً من الانفعالية في أعمالنا، إذ يذهب كبير منها في العبث والمحاولات الهازلة، الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، ولكن منطق العمل والحركة»[2].

ولم يكن ذلك شأن الناهضين في فجر الإسلام، فإنهم كانوا مؤمنين، عالمين، عاملين، لا يخلدون إلى الفكرة المجردة من الإيمان، ولا يسكنون عن الحركة المفعلة بالعمل الصالح، فهم لا يكادون يسكنون إلا في لحظات نومهم القليل، وعند تأملهم في ملكوت الله بعقول متدبرة، وإرادات فاعلة.

وعندما وعد الله المؤمنين بالفوز والنصر جعل ذلك منوطاً بأيمانهم وعملهم الصالح، فقال تعالى : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً ﴾ (النور : 55).

يقول محمد عمارة : «ففي عصر الازدهار، الذي غير فيه الجيل الفريد من الصحابة وجه الدنيا ومجرى التاريخ بالقرآن، كانت الغلبة لفهم القرآن وفقه مقاصده

(1) لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم ؟، ص 108.

(2) شروط النهضة، ص 147.

والعمل به، وليس للحفظ والتكرار بينما ارتبط عصر تراجعنا الحضاري بغلبة منهاج الحفظ»[1].

وقال محمد الطاهر ابن عاشور: «وأدلة القرآن والسنة طافحة بالأمر بإحسان العمل وبيان الأعمال الصالحة، وبالوعد على الامتثال، والوعيد على الاقتحام»[2].

وفي القرآن الكريم ما يشير إلى إتقان العمل، فقد قال تعالى : ﴿ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (النمل : 28)، يقول ابن عاشور : «وقد أمرنا بالحكمة، وفسرت بأنها التشبه بالخالق تعالى بقدر الإمكان البشري[3]»، فهو يشير وقد ذكر الآية السابقة إلى أن الإنسان من تمام حكمته أن يتقن عمله تشبهاً بالله تعالى فيما يجوز التشبيه به من الأوصاف.

وفي حوارنا مع الآخر على الصعيد الحضاري يواجهنا بسؤال محرج لنا في واقع سلوكنا العملي اليوم : لماذا تقدم الغرب وتأخر المسلمون ؟

ولن تكون إجابتنا مقنعة له بالحديث عن الماضي، بل تحتاج الإجابة إلى عقود من العمل وفق المنظور القرآني في إصلاح الاعتقاد والتفكير والعمل في أن تفعل القيمة الروحية الإيمانية في حفز الطاقات الناهضة، وأن نفعّل العلم في حركة الوسائل والمناشط الحضارية، وفي إتقان حسن توظيف الجهد والوقت والمادة، حتى تكون الإجابة عملية قائمة على التجربة وليس على الجدل بالشواهد التاريخية الماضية، فالنهضة حركة فاعلة، وليست صفحات مقروءة، أو نقوشا على جدران أثرية.

التشريع القرآني والنهوض

تكمن قوة القرآن من هذا الجانب في جمعه بين تأصيل أسس التشريع وإمداده بالقدرة على مسايرة الأفهام والأقوام والبيئات، ونرى القرآن في تقرير الأسس، يصدر الأدلة المتضمنة لحفظ مقاصد الإنسان العامة من صيانة للعقيدة والنفس، والعقل، والمجتمع، والمال، ويدفع التعارض إذا وقع بين هذه الأصول التي لا يعارضها أصحاب الديانات الأخرى، ولا أتباع المذاهب الفكرية المتعددة، فيمنع الإكراه على اعتناق عقيدة دينية فيقول قبيل إعلانات البشر عن كفالة هذا الحق : ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ

(1) العطاء الحضاري للإسلام، ص 10.

(2) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام (ط.2001/1421)، الأردن، دار النفائس، ص 109.

(3) م.ن : ص 131.

الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ ... ﴾ (البقرة : 256)، ويقول للنبي : ﴿ **أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ** ﴾ (يونس : 99).

ويتوعد القاتل بأشد عقوبة في الآخرة مع القصاص الواقع عليه في الدنيا : ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً** ﴾ (النساء : 93)، وهكذا يفعل في بقية الأصول، كما أنه تحقيقاً للمقصد الآخر، وهو مطاوعة التشريع لمصالح المجتمعات وأحوالها، يربط بين الأحكام وعللها، ليدل على أن الحكم من أجل مقصده، وأنه يتحرك مع علته من مثل قوله : ﴿ **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا** ﴾ (النساء : 3).

وقوله في توزيع الفيء : ﴿ **مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ...** ﴾ (؟؟؟؟؟؟؟).

والأحكام التشريعية مبنية على التربية والتهذيب، التي هي ضابط النهضة من الانفلات، وليست محكومة بالعقوبة والترهيب إلا في مجال النشاز الممارس من قبل الخارجين عن مقتضيات الأوامر الإلهية كالمحاربين، والزناة، والسارقين، ومن كان الفساد جزءاً منه، فقبل أن يطالب المكلف بالتشريع بتنفيذ الأحكام في ظاهر سلوكه، مأمور أولا بإخلاص عبادته لله، وتحرير نفسه من عبودية البشر، حتى يتوقى بنفسه عن ظلمها، فلا يظلم غيره، وهو يدرك أن الله مطلع عليه محيط به، فإذا صحت عقيدته أخذ بشرائع الله في القرآن من عبادات ومعاملات فيصلح نفسه، وينفع مجتمعه، ولكل عبادة مقصد تربوي، فالصلاة خشوع لله وحده والزكاة تهذيب للنفس من الشح, وتنمية للشعور بالتضامن مع الجماعة، والحج سياحة روحية، وملتقى إسلامي عظيم، والصيام تقوية للروح، وضبط للشهوات، وتوحيد للشعور بين المسلمين، والزواج بأحكامه عصمة للأسرة من الرذائل وتشجيع على البناء والنماء في جو من المودة الخالصة : ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾ (الروم : 21).

وسياسة المجتمع في القرآن الكريم تقوم على الشورى : ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ** ﴾ (آل عمران : 159)، تخضع لأوامره ونواهيه، وليست لنوازع السلاطين، ونزعات المسيطرين، تقوم على الحق، قال تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِياًّ أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلاَ تَتَّبِعُوا الهَوَى أَن تَعْدِلُوا ...** ﴾ (النساء : 135).

ويطيع أولو الأمر الله تعالى، حتى يطاعوا، وإلا فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ (النساء : 59)، فالقرآن يربط بين باطن المكلف وظاهره، بين عقيدته وشريعته، بين حاجته وحاجة مجتمعه، بين دنياه وآخرته، في لمحة من الإخلاص لله وطلب رضاه، والانتفاع بالأحكام في حاله ومآله، وهذه مرتبة عجزت عن بلوغها أحدث القوانين، وأعظم الدساتير.

ولقد حوت بعض الآيات جوامع من قواعد التشريع ممزوجة بمكارم الأخلاق، أو أسس العقيدة مع إثارة العقل والوجدان من مثل قوله تعالى : ﴿ خُذِ العَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الجَاهِلِينَ ﴾ (الأعراف : 88)، وقوله جل وعلا : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل : 90)، وقوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة : 189)، وقوله : ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾ (النساء : 32)، وقوله تعالى : ﴿ وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ ﴾ (الأحزاب : 6)، وقوله : ﴿ وَأَن تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى ... ﴾ (البقرة : 237)، وقوله : ﴿ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾ (البقرة : 922)، وقوله : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ القَتْلِ ﴾ (البقرة : 191)، وقوله : ﴿ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾ (الحجرات : 12)، وقوله : ﴿ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ (البقرة : 261)، وقوله : ﴿ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً ﴾ (الطلاق : 3)، وقوله : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ (البقرة : 286)، وقوله : ﴿ وَلِلَّهِ المَثَلُ الأَعْلَى ﴾ (النحل : 60)، وقوله : ﴿ مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ (النساء : 80)، وقوله : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ (المائدة : 2).

ومن أبرز خصائص التشريع القرآني معالجته لمشكلات الروح والجسد للإنسان بما يربي فيه الفضيلة، ويستجيب لحاجاته الحيوية، ويحصنه من الرذيلة في باطنه وظاهره، سوا أكان في ملأ أو في معزل عن غيره، فهو في جميع أحواله يراقب الله الذي يأمره بالبر والإحسان، وينهاه عن الإثم والعدوان.

وكم من حضارة نهضت ثم سقطت لأنها فقدت الركن المادي الذي تقوم عليه الحياة، وكانت لها غنوصيات وطقوس تفتقر إلى العمل والبناء، وكم من حضارة سقطت بعد قيامها، لأنها لم تفعل القيم الروحية في بنيتها المرسومة بالنسيج المادي، والإسلام تستقيم به الحضارات، لأنه جامع بين المدد الروحي والمدد المادي في البنية الحضارية.

وهذا الجانب الروحي لا ننكر أنه متوفر بقدر في الأديان السماوية كلها، والمذاهب الروحية، ولكن ليس في حجم وفعالية النص القرآني المفعل لبنية التشريع الإسلامي، فيتعدى القرآن مفهوم الثقافة الروحية، ليصل إلى معنى ديني سلوكي، يتمثل في التعبير بوصف الاستقامة وما يقاربها من معان، يقول تعالى في الجمع بين الإيمان والاستقامة : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا ﴾ (فصلت : 30)، فإذا كانت الثقافة بمعنى الرصيد التربوي والقيمي الاجتماعي ضرورية في حفظ توازن أية حضارة، فإن الإسلام بمنطوق القرآن وتوضيحات السنة، يرسخ القيم الروحية صفات لازمة للمؤمن لا تفارقه، تجعله يضبط ما يحققه من مكاسب حضارية مادية، فيصبح تحت الرقابة القيمية الروحية المنبثة من الدين، وليس من العرف الاجتماعي وحده، والالتزام الديني مع ذلك يفعّل القيم المكتسبة بالعرف المجتمعي ولا يعطلها، غاية ما في الأمر من فرق أنه يعدله إذا تعرض للخروج عن المنظور الديني، يقول مالك بن نبي في أهمية العنصر الثقافي في الحضارة : «تقوم مشكلة الثقافة على تحديد يشمل أساساً الناحيتين : الحيوية والتربوية، فالثقافة في مهمتها التاريخية تقوم بالنسبة للحضارة بوظيفة الدم بالنسبة للكائن الحي، فالدم ينقل الكريات البيضاء والحمراء، التي تصون الحيوية والتوازن في الكائن، كما تكون جهاز مقاومته الذاتية»[1].

ومن الفوائد التي يضمنها القرآن بشريعته المتكاملة هي أنه قد طّهر التركيبة الحضارية المادية من شوائبها التي تنبثق من طبيعتها غير الروحية، فيصهرها في القيم الروحية ويمد الأمة في حضارتها عند نهوضها واستمرارها بطاقات وقوى مضاعفة، مع تحقيق الحماية للمكاسب المادية من الضياع والطغيان، كما أن من فوائد التنظيم الإسلامي التشريعي المنطلق من القرآن أنه يحث على السير الدائب بتوفير الجهد والوقت، وييسر الهوة بين الحاجة الحيوية للمدد المادي، والحاجة الروحية إلى مدد القيمة الأخلاقية الدينية في وحدة للهدف، واتساق في المنهج، وانتظام في الحركة، وهذه الفوائد غير متحصلة اليوم في حياة أكثر الشعوب الإسلامية، لأنها غير ملتزمة حضارياً بمنهج القرآن، كما أنها غير ملتزمة به على الصعيد التعبدي الفردي، مما يترك السؤال مطروحاً.

لماذا لا ينهض المسلمون ؟، وهو سؤال ملح من المسلم الشرقي والغربي على السواء، وإذا أردنا إجابة عملية فلن نجدها إلا في الجانب السلبي لحياة المسلمين في

---

(1) مشكلة الثقافة، ترجمة : عبد الصبور شاهين، 1986ف، دمشق، دار الفكر، ص 104.

الفترتين الحديثة والمعاصرة، يقول مراد هوفمان المسلم الألماني : «نتوجه الآن بسؤالنا عن الإسلام والحياة في العالم الإسلامي، إلى الشخصية المتخيلة الثانية شخصية الغربي المعتنق للإسلام، ولكنه على النقيض من زميله[1]، يرصد سلبيات ونقائص عالم الشرق»[2].

ثم يعيد مشهداً من القرن الماضي، لتكرره في صدر هذا القرن : «نحن أمام شخص مثله كمثل محمد أسد الذي يحمد الله، وهو في الخامسة والثمانين من عمره، على أنه أعتنق الإسلام قبل أن يتعرف على العالم الإسلامي، لأنه بهذا الشكل لم يكن ليستطيع أن يتجنب رؤية الواقع الذي يلقي بظلاله على النظرية الإسلامية ذاتها والفكر الإسلامي»[3].

---

(1) أي المسلم الشرقي.

(2) الإسلام في الألفية الثالثة، ترجمة : عادل المعلم ويس إبراهيم، ط أولى، 2003م، الرياض، مكتبة العبيكان، ص 63.

(3) م.ن : ص 63.

7

القرآن وتوظيف المال

إن الإشكالية المطروحة في هذا المحور تحتاج إلى دقة نظر، وعمق تأمل من المتخصصين المسلمين في علم الاقتصاد، من الذين يجمعون بين فقه أحكام الشريعة الإسلامية، والإلمام الواسع الدقيق بالمعارف المتعلقة بالمال والاقتصاد، وصورة الإشكالية يمكن رسمها فيما يلي :

في الدورة المالية الاستثمارية المعاصرة منزلقات انحرفت بالمال عن غرضه الاستثماري، بسبب التنافس على كسب النقد المالي بالإقراض والاقتراض، مما جعل الدورة التجارية تقوم على بيع النقد بالنقد، مع إطلاق يد الفرد في الحركة المالية ضد المجموع، وفقاً للنظرية الليبرالية، دعه يعمل، دعه يمرس، فاستبد الأفراد من رجال الأعمال بالمال.

فما المشروع الإسلامي الذي يعالج هذا المأزق الخطر ؟

أم أن التصور الإسلامي يتوقف على إرشادات عامة، وتوجيهات تدعو إلى التوسط بين الملكية الفردية المطلقة، والملكية العامة المحافظة على مصالح الأمة ؟

إن أول خطوة يمكن خطوها في هذا السبيل هي مدارسة الآيات القرآنية التي توجه المسلم إلى المنهج السوي في توظيف المال، وهناك كتابات كثيرة في الاقتصاد الإسلامي من المنظور القرآني تحتاج إلى استخلاص القواعد الاقتصادية العامة في سياق التوظيف الاقتصادي الأمثل للدورة المالية، ولعل التفات رجال المال في الغرب إلى نظرية المصارف الإسلامية، ومحاولة تطبيقها في هذه الآونة، سيساهم في إبراز المشروع الإسلامي البديل عن النظام العالمي للبنوك القائم على التعامل الربوي.

وفلسفة الإسلام في المال تقوم في عمومها على كون الله هو خالق الأموال والثروات وأنه هو مالكها الحقيقي، وقد سخرها للإنسان، المالك المستخلف عليها، وذلك مقتبس من قوله تعالى : ﴿ **وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ** ﴾ (الحديد : 7)، ونهى القرآن عن أن يكون المال للمال فقال تعالى : ﴿ **كَلاَّ إِنَّ الإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى** ﴾ (العلق : 76).

إن للمال معنى خاصاً، وهو النقد المعدني من الذهب والفضة وما في حكمهما، مما تقيم به المبيعات المتداولة، وله معنى عام، يرتضيه فقهاء التشريع الإسلامي، وهو «ما يمكن حيازته، وإحرازه، والانتفاع به انتفاعاً معتاداً»[1].

---

(1) سعيد محمد الجليدي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ط. 1998م، الخمس، الشركة العامة للورق والطباعة، ص 391.

وللمال في دورة الحياة وظيفة أساس في الدائرة المادية المماسة للدائرتين : الشعورية والروحية، ومن أجل أن تكون المادة وقوداً للحياة الإنسانية، وليست ناراً محرقة، ولكي يكون الوجدان والفكر في تفاعل منسجم مع تلك الطاقة المادية، نظم القرآن الكريم العلائق الوظيفية بين المال والقيم الروحية، فكانت حياة الملتزمين بمنهجه منسجمة متوافقة، فقرر أن حب المال تعبير نفسي عن غريزة التملك للأشياء المسخرة لهذا المخلوق الذي أنيطت به مهمة مزدوجة : تعمير الأرض، وعبادة الله تعالى، يقول عز وجل : ﴿ **وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا** ﴾ (الفجر : 20)، وقال سبحانه : ﴿ **زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ** ﴾ (آل عمران : 14)، فحب المال طبع يوجهه القرآن إلى غاية صغرى، هي إعمار الأرض ﴿ **هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا** ﴾ (هود : 21)، ﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** ﴾ (البقرة : 30)، حتى يصل إلى غاية كبرى، مدلول عليها بقوله تعالى : ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** ﴾ (الذاريات : 56).

ومن تعاليم القرآن أنه يوظف غرائز الإنسانية كلها توظيفاً خيراً، فالجنس من أجل استمرار الحياة، منضبط بالزواج، والمقاتلة لدفع الخطر عن المسلمين، منضبطة بالجهاد وشهوة الطعام للتقوى على العبادة والعمل منضبطة بالاعتدال : ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا** ﴾ (الأعراف : 31)، وقال تعالى : ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾ (الروم : 21)، وقال تعالى : ﴿ **وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً** ﴾ (الحج : 90)، فالإسلام من خلال القرآن يهذب غرائز الإنسان ولا يقمعها، وكانت غريزة حب المال لاستثمار عناصر الأرض وتنمية مواردها، منظمة ببذل الجهد، وطيب الكسب، والتزام العدل في الإنفاق، وبلغ من عناية القرآن بهذا المنهج السوي في التوظيف، أن ضمن المال وصف الخير، فقال تعالى : ﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ** ﴾(البقرة : 180)، وقال : ﴿ **وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلأَنفُسِكُمْ** ﴾ (البقرة : 271).

ولم يصوب القرآن نظر المؤمن إلى هدف مجافاة المال كشأن عبادات الإنجيل الداعية إلى الزهد الخالص؛ لأن تعاليمه كانت تعالج نوازع بني إسرائيل الجامحة، ولم يجعل المال عنصراً مقصوداً، بل جعله عنصر الوسيلة، فلا يعظ الإسلام أتباعه بمثل ما ورد في الإنجيل الذي لم يسلم من التحريف : «الحق أقول لكم : إنه يعسر أن يدخل غني إلى ملكوت السموات، وأقول لكم أيضاً إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل

غني إلى ملكوت الله»[1]، ولا يرفع الإسلام الشعار المنسوب إلى المسيح ـ عليه السلام ـ «ما لقيصر لقيصر، وما لله لله»[2]، بل قال تعالى : ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ ﴾ (النساء : 32)، وقال تعالى : ﴿ أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ ﴾ (البقرة : 267)، وقال تعالى : ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾ (الأعراف : 32)، وذلك في سياق الخير وطيب الكسب، وترك الظلم، وتعاليم القرآن في ذلك إنما تشكل في الواقع دعائم متناسقة ومترابطة[3]، يقدم قواعد ثابتة، وإن كانت عامة، ومرنة وإن كانت ثابتة، تستجيب لحاجات الحياة، ولكنها لا تمتسخ في حركة التطور.. «إنما أحكام الإسلام قواعد الاقتصاد التي يقام عليها كل نظام صالح، فقرر أن يمنع الاحتكار، وكنز الأموال، وقرر أن يمنع الاستغلال بغير عمل»[4].

وللقرآن الكريم في توظيف المال حوافز دافعة؛ ونظم ضابطة في تقديره لعناصر الإنتاج الأربعة (الطبيعة، والعمل، ورأس المال، والتنظيم)[5]، في حركة اقتصادية لا تتوقف، ولكنه لا يقتصر عليها في التحفيز، بل يتجاوزها إلى ما هو أوسع وأعمق من التفعيل الروحي لذلك الإنتاج في عناصره، فيصبح العمل مفهوماً مشتركاً بين عمل الدنيا وسعي الآخرة، ويصبح تسخير الطبيعة استجابة لحاجة الحياة، ونداء السماء، ويصبح المال خيراً بالإنفاق والاستثمار، لأنه من أجل مرضاة الله، ويصبح التنظيم متكاملاً في حسن تسيير الأشياء والنفوس على السواء : ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ (الملك : 15)، ﴿ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ (لقمان : 20)، وقال تعالى على لسان يوسف ـ عليه السلام ـ الذي بلغ غاية قصوى ـ عن أمانة وعلم ـ في حسن التنظيم للموارد : ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف : 55).

وقد أصَّل القرآن قاعدة شاملة في الحوافز الدافعة، دل عليها قوله تعالى : ﴿ وَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ

(1) إنجيل متى : الإصحاح : 23، 14.

(2) إنجيل متى : الإصحاح : 22، 21.

(3) عبد العزيز فهمي هيكل، مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، الإسكندرية، الدار الجامعية، 1988ف، ص 14.

(4) عباس العقاد، المجموعة الكاملة، المجلد السابع، الفلسفة القرآنية، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط. 1، 1974ف، ص 188.

(5) عبد العزيز فهمي هيكل، مصدر سابق، ص 14.

تَعْمَلُونَ ﴾ (التوبة : 95)، ودل عليها قوله تعالى : ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلاَ تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾ (القصص : 77)، كما أصل قاعدة شاملة في الضوابط المنظمة دل عليها قوله تعالى : ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ (البقرة : 88)، ويمكن أن نتحسس تفصيل ذلك الإجمال الذي دلت عليه الآيات في المحاور الآتية :

1. التوازن بين حاجة الفرد والجماعة

إن حق التملك يكون في الحقوق التي كفلها القرآن للإنسان، حتى يشبع حاجاته الضرورية والكمالية المتممة لهناءته، ولا يقابل بين الملكية الفردية والملكية الجماعية مقابلة صراع، بل يقابل بينهما بالتكامل والتضافر، فلا طغيان ولا حرمان.

إذا كانت الحضارة المعاصرة بإعلانها العالمي، تفتخر بتوفير المجال الاقتصادي الحر للفرد، فإنه قاصر عن إحداث هذا التوازن المعتدل بين الملكيتين، لأنه كان استجابة لطور انطلقت فيه حرية اقتصاد الفرد بغير ضابط في العالم الغربي الذي احتضن هذا الإعلان، فجاء تصريحه بحق التملك ملبداً بالغموض، فلم يشر إلى ما يحفز على الإنماء، ولا إلى ما يمنع من الاعتداء، حيث يقول :

1. لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

2. «لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً»[1]، فلم ينص على أسلوب التعامل مع المال، ولم يربط بين حق التملك ووظيفة المال الذي هو اللبنة الأولى في الاقتصاد، ولكن القرآن يقرر الملكية الفردية في صيانة من التفريط، وحصانة من الإفراط، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾ (الأعراف : 85)، وقال تعالى : ﴿ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الشورى : 12)، وقال تعالى : ﴿ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلاَ يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ إِن يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبْخَلُوا وَيُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ ﴾ (محمد : 36-37)، وقال تعالى : ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى ﴾ (النجم : 48)، وقال جل شأنه : ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ﴾ (الأنعام : 165).

وذلك الحق الفردي يسير في مسار مواز لحق الجماعة، قال تعالى في وصف المؤمنين : ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ (المعارج : 24-25)، وقال

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، مادة 17.

تعالى في منع تضييق حركة المال في دائرة طبقة الأغنياء : ﴿ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ (الحشر : 7)، وحذر المؤمنين من العدوان بالمال على الآخرين بالتسلط أو الحرمان، فقال تعالى مصوراً ممارسة العداوة بالمال كفتنة للإنسان : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ ﴾ (الأنفال : 28)، وقال تعالى : ﴿ أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِندَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ (التغابن : 15)، وقدم لنا القرآن شواهد في حياة الناس، تصور طغيان الفرد بماله واعتدائه على حقوق المجتمع، يمنعه سد حاجات فقرائه، ومن ذلك قصة أصحاب الجنة : ﴿ إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلاَ يَسْتَثْنُونَ فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَائِمُونَ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ ﴾ (القلم : 17-18-19-20)، ولإذكاء الشعور الجماعي في الأمة لم يعتمد القرآن في ذلك على النصح والترغيب في الإحسان بالإنفاق الطوعي، بل فرض الزكاة على الأغنياء من أجل دفع حاجة الفقراء، فكانت ركناً من أركان الدين، ولم تكن من المتممات والزوائد، وهي تقصد إلى دفع شعور الأنانية في نفس صاحب المال، وحرق الشعور بالحسد في نفس صاحب الحاجة، وتدفع الفقير إلى مجال العمل والاستثمار حتى ينال فضل المزكي، ولا يكون متفضلاً عليه، فجاء الأمر الجازم بالزكاة سائداً في أكثر القرآن، وأثنى الله على عباده المزكين، وروعي في مقدار الزكاة ألا يكون مجحفاً للغنى، فكانت نسبتها في الأموال النقدية 2.5% = 40:1، وفي الثمار والزروع = 10% = 10:1، المروي بماء السماء، و5% في المروي بالمياه الجوفية = 20:1، ووعدهم بالأجر العظيم، والعوض عن أموالهم التي أنفقت بالخير والبركة، فقال تعالى في وصف المؤمنين : ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة : 3)، وقال تعالى : ﴿ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾ (الروم : 38)، وقال تعالى : ﴿ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ (سبأ : 39)، وفتح أبواباً أخرى للإنفاق بالصدقات غير المفروضة، وأوجب على الأغنياء المشاركة في إعداد الجيوش للجهاد فقال تعالى : ﴿ وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة : 195).

ودعا المسلمين إلى معاونة إخواتهم، وألزمهم بدفع الضرر عنهم سواء أكان الضرر معنوياً أم مالياً، فقال تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾ (المائدة : 4)، وشجع على التبرعات بالصدقات بصور كثيرة من التشجيع، منها قوله تعالى : ﴿ لَن تَنَالُوا البِرَّ حَتَّى تُنفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ﴾ (آل عمران : 91)، فجعل الإنفاق من أعظم السبل الموصلة إلى البر، واشترط لنيله أن ينفق المؤمن المال الذي غرست محبته في فطرته : ﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ

السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ ﴾ (البقرة : 176)، ولم تكن هذه التعاليم نظرية مجردة يهتف بها الواعظون، بل كانت واقعاً مُعيشاً في حياة الجماعة المسلمة وقت تنزل القرآن، فقال واصفاً الأنصار : ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ (الحشر : 9)، وهذه ذروة درجات الإنفاق وقال تعالى في وصف بعض الصحابة : ﴿ وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُوراً ﴾ (الإنسان : 8-9)، كما بلغ القابلون للصدقات والزكوات درجة الذروة في البذل، ولم يكونوا كسالى نائمين في حركة الحياة، ولكنهم كانوا منشغلين بالعلم والجهاد، فصور القرآن موقف هذه الفئة الراشدة في قبول الصدقات، فقال : ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً ﴾ (البقرة : 272)، فليست الملكية الفردية للمال في الإسلام إلا حصناً للملكية الجماعية، كما أن حق الجماعة في المال لا يهضم حق الفرد، ومد الجسور بين الغني والفقير من أعظم مقومات حفظ التوازن بين الحركة الفردية والحركة الجماعية في المال.

والاقتصاد الإسلامي المؤصل بالقرآن والمفصل بالسنة لا يبني على النظريات الجزئية الفردية (الاقتصاد الوحدي)، بل على اقتصاد كلي شامل، واليوم بعد فشل التجربة الفردية في الاقتصاد لم يعد قول آدم سميث مسلّماً به في المجتمعات الغربية، مما يقرر هذه الحقيقة الإسلامية، يقول آدم سميث : «إن الجهد الطبيعي الذي يبذله كل إنسان لتحسين وضعه إذا ما تم في جو من الحرية والاطمئنان، يكون قوياً لدرجة أنه قادر وحده ـ دون أية مساعدة ـ على إيصال المجتمع إلى الثروة والرخاء»[1]، ولكن الحرية الفردية المطلقة قد تكون على حساب حرية المجتمع أو بعض أفراده وقيمه، مما يجعلها خارجة عن الضوابط الضرورية للانسجام والتوافق الاجتماعي.

2. الاستثمار ومنع الاحتكار

إن الإنسان مستخلف في المال حسب المنطوق القرآني، فقد قال تعالى : ﴿ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ ﴾ (الحديد : 7)، والإنسان في حاجة إلى أن تكون علاقته بعملية التوظيف المالي منظمة في مساق الانتفاع السوي الذي لا ضرر فيه ولا ضرار، لذلك فإن القرآن الكريم حذّر من كنز الأموال، وحث على تحريكها في مجال الاستثمار، فقال

(1) فوزي عطوي، (الاقتصاد والمال في التشريع الإسلامي والنظم الوضعية) بيروت، دار الفكر العربي، ط أولى، 1988ف، ص 8.

تعالى في منع الاكتناز : ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (التوبة : 34)، وقال تعالى في الحث على توظيف المال في التجارة، مما يعد نموذجاً لمظاهر الاستثمار : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً ﴾ (النساء : 29)، وقال تعالى في رفع أحكام التهجد عن المسلمين : ﴿ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ﴾ (المزمل : 20)، وقال تعالى حاثاً على العمل المشروع بتحصيل الرزق : ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ ﴾ (الجمعة : 10).

والمحتكر الذي يحبس السلع عن المشتري ينتظر الغلاء، يمنع عن المجتمع ما هو بحاجة إليه، ويحول السلعة إلى مال مكتنز مجمد، فتتعطل بذلك حركة الاقتصاد في الأمة، وهو بذلك داخل في مضمون قوله تعالى : ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ (الماعون : 7)، فكل ما أضر بالمسلمين يجب أن ينفي عنهم، فإذا كان شراء شيء بالبلد يغلي السعر، ويضر بالمسلمين، منع المحتكر من شرائه قال العلماء : «إنه إذا احتيج إلى طعام رجل، واضطر الناس إليه، ألزم ببيعه»[1]، وقد قالﷺ : «من احتكر فهو خاطئ»[2].

والاحتكار يؤدي إلى حصر الثروة في فئة تتحكم في مصير المجتمع، لاسيما وقت الشدائد والأزمات، لذلك أمر القرآن بتقسيم الفيء المتحصل عليه من الأعداء الكفار بغير قتال، ولا يترك في أيدي أفراد الجيش الإسلامي، فيكونون طبقة محتكرة، جمعت المال بغير جهد ولا إرث، فقال تعالى : ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ (الحشر : 7)، وكانت هذه الآية مستند عمر رضي الله عنه حيث رأى ترك تقسيم أراضي العراق أو الشام على أفراد الفاتحين، وأن تبقى في أيدي أصحابها المغلوبين على أن يؤدوا خراجها إلى بيت مال المسلمين، وهي من الفيء وليست من الغنائم، فلا يتعارض مع قوله تعالى : ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ ﴾ (الأنفال : 41)، والفيء خص منه غير المنقول توافقاً مع قوله تعالى : ﴿ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ (الحشر : 7)، ووافق جمع من الصحابة عمر على ذلك، وقال معاذ بن جبل مشجعاً إياه على هذا الإجراء : «إنك إن قسمتها صار

---

(1) المازري، محمد بن علي بن عمر : المعلم بفوائد مسلم، تحقيق : محمد الشاذلي النفير، تونس، بيت الحكمة، قرطاج، 1988ف : 382/2.

(2) م.ن : 381/2.

الـريـع الـعـظـيـم في أيـدي هـؤلاء الـقـوم ثـم يـبـيـدون، فـيـصـيـر ذلك إلى الـرجـل الـواحـد أو المرأة»[1].

والادخار وجه من وجوه الاحتكار عندما لا يكون تلبية لحاجة المدخر، بل استجابة لرغبته في تحصيل الربح على حساب حاجات الآخرين، فهو محرم حيث «يكون الادخار في وقت احتياج الناس للشيء المحتكر، لأن العلة من تحريم الاحتكار دفع الضرر عن الناس»[2].

3. حلية البيع وحرمة الربا

إن البيع هو وسيلة انتقال المال بين الناس في صورة سلعة أو ثمن لها، بما لا يفسد حاجة الفرد ولا الجماعة، فالبيع : «عقد معاوضة بغير منافع»[3]، ولما كانت دلالة المال بأنها «مبادلة المال بالمال تمليكاً»[4]، فالبيع عملية اقتصادية ضرورية، تحقق غرض تبادل الأشياء بطريق الرضا بين الناس، حيث تتحقق به مصالحهم، وكل نوع من التبادل جرى من أجل تحقيق هذا المقصد كان بيعاً حلالاً، وما خالفه مما جرى على استغلال أو ظلم أو إكراه كان كسباً حراماً من ربا أو احتكار أو غصب، ويعد الربا من أشنع المعاملات التبادلية التي تلحق الضرر بين المتعاقدين لأنه «الزيادة في أحد العوضيين من غير مقابل»[5]، كبيع دينار بدينارين، وهو ما يعرف بربا الفضل، أو «الزيادة المأخوذة بسبب تأجيل الدين»[6]، وقد قرن القرآن بين حلية البيع وحرمة الربا في تركيب واحد، وهو يعرض شبهة الكفار في إضفاء صبغة الجواز للربا، تشبيهاً له بالبيع، مع المفارقة الكبيرة بينهما، حيث إن البيع سبيل مصلحة والربا باب مفسدة، قال تعالى بعد أربع عشرة آية تتحدث عن فضل ومثوبة الإنفاق في سبيل الله : ﴿ **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا** ﴾ (البقرة : 275).

---

(1) أبو عبيد بن سلام : كتاب الأموال، المكتبة التجارية، ص 59.

(2) عون محمد الكفراوي، تكاليف الإنتاج والتسعير في الإسلام، الإسكندرية، مؤسسة الشباب الجامعي، 1985ف، ص 153.

(3) وهبة الزحيلي، المعاملات المالية، طرابلس، كلية الدعوة الإسلامية، 1991ف، ص 10.

(4) م.ن : ص 10.

(5) م.ن : ص61.

(6) م.ن : ص61.

ودعا في هذا المقام إلى التخلص من بقايا الربا لمن تعامل به، بعد توبته، فقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة : 277)، والربا محرم بجميع صوره لضرر آثاره، بغض النظر عن طبيعة المتعاقدين عليه فرادى أو مؤسسات؛ لأن العلة في تحريمه ليست مقصورة على ضرر طرف واحد، بل إنها مفسدة في حركة المال ذاته؛ لأنها تؤدي إلى تجميد حركة المال والتضخم، ولا تؤدي إلى حركته في دورة الاستثمار.

وليس تحريم الربا من التعاليم الإسلامية المستجدة، بل هو حكم سائد في الشرائع السماوية السابقة، والنظم الوضعية السوية، جاء في التوراة : «لا تقرض أخاك بربا، ربا فضة أو ربا طعام»[1]، وينسب إلى المسيح في الإنجيل قوله : «ويل لكم أيها الكتبة الفريسيون المرابون»[2]، وقال أفلاطون : «لا يحل لشخص أن يقرض بربا»[3]، وقال أرسطو : «كان حقاً علينا أن نستنكر الربا»[4]، فتتفق الشرائع السماوية والطرائق الوضعية السوية على أن الربح يختلف في مفهومه عن الربا، فالربح زيادة طبيعية عند المبادلة غير مشروطة، وليست متولدة من المال في ذاته، بل ناجمة عن حركة البيع التي هي حركة اقتصادية طبيعية غير خاضعة للاحتكار وانتهاز فرصة حاجة الآخر في العقد، والأرباح الاحتكارية «لا تدخل في مفهوم الربح في الإسلام»[5]، والقاعدة في حسبة تكلفة الحصول على الربح، تعد من ضمن التكاليف في النظام الربوي، فالقرآن بشرعته المحققة للمنافع، والدافعة للمفاسد، يقر الربح ويحرم الربا، بمنطوق قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة : 275).

ومن يأكل الربا يعيش حياة اقتصادية قلقة مضطربة، والمجتمع المرابي ممسوس بالعلل، ومهدد بالعطل، قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ (البقرة : 275).

واحتراساً من الوقوع في الربا أو الظلم، يشترط في البيع أن يجري على الرضا والقبول لا على الإكراه، وأن يضبط المبيع بوصف أو عد أو كيل أو وزن، من أجل تحقيق

(1) الكتاب المقدس (العهد القديم) سفر التثنية، الإصحاح : 23، 19.

(2) الكتاب المقدس (العهد الجديد) إنجيل متى، الإصحاح : 23، 14.

(3) فوزي عطوي، مرجع سابق، ص 77.

(4) م.ن : ص 77.

(5) عون الكفراوي، مرجع سابق، ص 146.

المماثلة، ودفع الحيف بين المبيع والثمن، وقد وردت آيات كثيرة تحذر من التطفيف للكيل أو بخس الوزن، ومنها قوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا الكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ﴾ (الأنعام : 152).

وقوله تعالى : ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾ (المطففين : 1-2-3)، وقد أباد الله حضارة مدين وأصحاب الأيكة لخسران أهلها الميزان.

4. الرشد في الإنفاق

إن المال يدور بين الادخار والاستثمار والإنفاق، والقرآن يحرص على أن يكون عنصر الإنفاق مرشداً بمجانبة السرف إلا في أوجه الخير، والتجافي عن الضرر إلا بالمعتدي، ومن أجل أن يكون صرف المال قويماً، اشترط القرآن شروطاً في المنفق، وشروطاً في مجال الإنفاق وأسلوبه.. فمن شروط المنفق أن يكون راشداً باكتمال العقل، وحسن التصرف[1]، بأسرته ومجتمعه، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيراً إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ﴾ (الإسراء : 27).

ومن تلك الشروط ألا يكون المنفق مقتراً على نفسه وأسرته، لأن فيه ضرراً على من يعوله، قال تعالى في وصف المؤمنين من عباده : ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً ﴾ (الفرقان : 67)، وقال تعالى : ﴿ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (الحشر : 9).

وعلى المنفق ألا يفسد في الأرض بماله، قال تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ ﴾ (الأنفال : 36)، وقال تعالى في تصوير طغيان الإنسان بماله وإظهاره الفساد، وهو يعرض مقالة الأمم السابقة على ألسنة المترفين : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَأَوْلادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ ﴾ (سبأ : 34-35).

ويفتح القرآن للمسلم أبواب الإنفاق على نفسه وأهله بما يشبع حاجته، ويحسن معيشته، وذلك مشروط بألا يكون الإنفاق في معصيته، ولا يجاوز حده، بل يوافق حاجات المنفقين، ويحقق راحتهم في غير سرف ومخيلة[2]، فإذا استوفى المسلم قضاء

---

(1) قال تعالى : ﴿ وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا ﴾ ولم يقل (وارزقوهم منها)، دعوة إلى استثمار مال اليتيم من قبل وليه حتى لا ينقص بالإنفاق، لذلك عبر بفي ولم يعبر بمن.

(2) كبرياء.

حاجاته بالإنفاق فلا يغفل عن وجوه أخرى للصرف تعود عليه بالربح الأخروي، منها ما هو متعلق بالأفراد، ومنها ما يتعلق بمصالح الأمة، وقيدت كلها بأن تكون في مرضاة الله، يقول تعالى : ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة : 265).

وحث القرآن على الصدقات، وصورها على أنها قرض يقدمه العبد إلى الله، لينال جزاءه في الآخرة، فقال تعالى : ﴿ مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافاً كَثِيرَةً ﴾ (البقرة : 245).

وعدد القرآن وجوه الإنفاق المفروضة والتطوعية، فقال تعالى : ﴿ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ ... ﴾ (البقرة : 177)، وقال تعالى في تحديد وجوه الزكاة المفروضة : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة : 61).

وبارك الله الإنفاق بالأجر والعوض، فقال تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾ (التوبة : 103)، من أجل ذلك امتنع النبيﷺ عن أخذ نفقات المنافقين، لأنهم ليسوا أهلاً لجزائها، فقال تعالى : ﴿ وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلاَّ أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلاَ يَأْتُونَ الصَّلاةَ إِلاَّ وَهُمْ كُسَالَى وَلاَ يُنفِقُونَ إِلاَّ وَهُمْ كَارِهُونَ ﴾ (التوبة : 56)، وجميع وجوه الإنفاق جعلها القرآن أبواب خير للمنفق، وليست تكاليف مثقلة لكاهله، فقال تعالى : ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا ﴾ (الطلاق : 7).

ومن خلال هذا العرض التأملي في موقف القرآن من توظيف المال، نخلص إلى أنه يوازن بميزان التكامل والتضامن بين الملكية الفردية والجماعية، فشريعته «تقر الملكية الفردية بتكاليفها، كما تقر الملكية الجماعية بأهدافها، وتحرم عدوان إحدى الملكيتين على الأخرى»[1]، فهو يخالف استراتيجية الرأسمالية القائمة على تكالب الأفراد في الحصول على الأرباح، والمزاحمة والتمركز، وهو يصادم الشيوعية القائمة على المادية المنطقية والديالكتيك المادي، أي : التفسير التطوري المادي للتاريخ، ولكن القرآن يرسم من قواعد النظم ما يربط الروح بالجسد، والأرض بالسماء، ولا يفرق بين الحاجات المادية وفي الإشباع، والتعطش الروحي في الإرواء.

---

(1) عون الكفراوي، مرجع سابق، ص 84.

والقرآن ينفّر من اكتناز الأموال حتى لا تجمد حركة المجتمع الاقتصادية، وهو يشجع على توظيف المال بالاستثمار في الدنيا بتنميته في عمارة الأرض، وللآخرة بإنفاقه في وجوه البر وأدوات الجهاد، حتى لا يكون العدوان والطغيان بالمال.. وأحل الله البيع تنظيماً للمعاملات، وحرم الربا سداً للأضرار والاحتكارات، ورسم حدود ومعالم المصارف، ووجه الإنفاق، كي يصب في غرض إشباع الحاجات، والمتطلبات الحيوية للمنفقين، وسد عوز المحتاجين من أفراد الأمة، وتحرير أبنائها من الفقر والمرض والرق وتسلط الأعداء، وكل ذلك موجه بابتغاء وجه الله.

فتوظيف المال في القرآن وشريعة الإسلام، إنما هو من أجل الإنماء في الدنيا، والثواب في الآخرة، اتساقاً مع منهج القرآن الذي هو دستور الحياة الأولى وصراط الحياة الأخرى.

ولا نقول إن مثل هذه البحوث تنقض ما عليه حضارة الغرب من أسس اقتصادية وضعية فاسدة، بل هي محاورة من زاوية ترشيد المال وتوجيهه إلى الخير في الاستثمار، وسد أبواب التأزم الاقتصادي الناجم عن الاستحواذ والاحتكار من قبل الفرد على حساب الأمة، أو الهيمنة من مجموع الأمة على حساب قدرات الفرد ومواهبه، وهو استجلاء لمنهج القرآن الكريم، في آلية المال في صنع الحضارة، من أجل المساهمة في تقويم المسار الحضاري المعاصر، وليس من أجل هدمه، وإقامة حضارة بديلة على أنقاضه، فالإسلام دين يؤلف بين ما هو نافع من الحضارات، وتاريخه بمعالمه المكتوبة والشاخصة يشهد بذلك التأليف المنسجم.

والقضية مطروحة للحوار في غير جزم بالحلول المطروحة من الطرف الإسلامي، أو الطرف الغربي، بل المطلوب تفعيل ذلك الحوار من أجل حلول ناجعة من جميع الأطراف، والإفادة من السياسات التنظيمية الإسلامية، ومن التقنيات الغريبة المتطورة، لاسيما وأننا نعيش في نظام عالمي واحد، على الرغم من اختلاف الأنساق الحضارية المتعددة التي تتحكم في الحركة المالية العالمية، التي تراكمت فيها المديونات على شكل هرمي، وهو ما يعرف بالمعتقات، وهذا التراكم زيادة على الربا يمنعه الإسلام، ويمنع الإسلام الإنسان من بيع ما لا يملكه، وهو الضابط الذهبي الذي يحفظ الأنظمة المالية من الانهيار، وتبقى الآراء متجاذبة في هذه القضية الاقتصادية الحيوية.

8

القرآن والحرب

قيمة التسامح

من مقاصد القرآن الدعوة إلى التسامح بين الناس كافة، والآيات ناطقة بهذه القيمة السامية، فقد قال تعالى: ﴿ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (المائدة: 13)، وقال تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ (الجاثية: 14)، وبلغ من سماحة القرآن أنه لم يسمح لأتباعه بإجبار الناس على الإيمان بالإسلام مع أنه دين الفطرة الإنسانية، وجماع الأديان السماوية السابقة، لأن في ذلك الإجبار تعسفاً يصادم قيمة التسامح، ويراعي القرآن تنوع الخيارات الدينية بين الناس، فقد قال تعالى في تأصيل هذا المبدأ: ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: 98)، فالآية تلفت العقول إلى أن اعتناق الدين لا يأتي بالقوة والإكراه، بل بالهداية البرهانية والوجدانية.

والتسامح قيمة حضارية من مقتضياتها احترام الأديان الأخرى، بما لا يقتضي الموافقة على أحقيتها بالاعتناق، ولكن التعايش السلمي هو الذي يدعو إلى هذا التجاوز عن أخطاء الآخر العقدية، وقد عبّر المستشرق كريمر عن اتصاف المسلمين بذلك التسامح الذي دعاهم إليه القرآن، فقال: «المسلم يفعل فعلاً تاماً بين العقيدة التي تحترم حريتها عند الآخرين، وبين المصالح الدنيوية التي تعتمد الكفاية، والأمانة التي لا تميز بين دين ودين في سبيل التعاون»[1].

فالتسامح قاعدة حضارية قرآنية تناسب الدعوة إلى الحق بالاختيار لا بالإجبار، حيث إن حرية الاختيار العقدي وسيلة راقية في منظومة القرآن، وبلغ من حرص القرآن على الحرية أن طالب أتباعه بتأمين الخائف المشرك حتى يتمكن من تلقي دعوة القرآن، فقال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة: 6)، فالإسلام في نصه القرآني رحْب الخطاب في استيعاب فكرة الآخر وعقيدته، لا لأنه يوافق عليها، أو يأمر بها، بل إنه وإن كان ينهى عنها، فلا يمارس العسف، بل يحرك العقل والقلب والإرادة الإنسانية بالتوجه إلى الحق في حرية تامة، فإن انزاح إلى وجهة غير الإسلام، فلا جبر ولا صراع، بل وفاق وتسامح، ما لم يبادر الآخر بالعنف والعدوان على عقيدة الإسلام وشريعته، ودعا القرآن في سبيل التسامح إلى مزيد العناية بحسن معاملة غير المسلمين في حال مسالمتهم

---

(1) محمد عبد الله دراز، حصاد قلم، ط. 1، 2004م، الكويت، دار القلم، ص 359.

للإسلام، فقال تعالى : ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الممتحنة : 8).

وقد تمثل المسلمون روح التسامح في عصور نهضتهم، وفي أوج قوتهم، حيث كانت تلك النهضة تذكيها الجهود العلمية المشتركة بين المسلمين والمخالفين لهم في العقيدة من أهل الكتاب والصابئة والمجوس، كما حدث في الشرق الإسلامي، وفي الأندلس، مما دفع رينان الفرنسي إلى القول في تسامح المسلمين بالأندلس : «الذي لا تكاد الأزمنة الحديثة تعرف له تفسيراً أو مثالاً واحداً، فأولئك العلماء المسيحيون واليهود والمسلمون، كانوا يتكلمون لغة واحدة هي العربية، ويتناشدون الأشعار العربية، ويشاركون في الدراسات الأدبية والعلمية نفسها، وهكذا سقطت جميع الحواجز التي تفصل بين الناس، وصار الجميع في اتفاق وتعاون في إقامة صرح المدينة المشتركة، وصارت مساجد قرطبة بتلاميذها الذين يعدون بالآلاف مراكز عاملة للدراسات الفلسفية والعلمية»[1].

ويقول رينان في الحضارة الإسلامية من مركزها في بغداد فيراها : «رئيسة التفكير الحر والتسامح التي خلقها المأمون الخليفة العباسي المتوفى في سنة 218هـ، ويشجعها إلى درجة إن كان هو ثقة ذا ميول شيعية، ووزيره يحيى بن أكتم سنياً، ووزيره الآخر أحمد بن أبي داود معتزلياً، ومن ثم كان الإنسان لا يرى حرجاً في أن يعتقد ما يرى من مذهب»[2].

ويقول المؤرخ الغربي روبرت بريفال في كتابه "فضل المسلمين على الإنسانية" : «ولم تكن إيطاليا مهداً لحياة أوروبا الجديدة، بل الأندلس الإسلامية، لأن أوربا بعد هبوطها المتواتر في الحالة الوحشية من أدنى إلى أسفل كانت قد بلغت أظلم الأعماق من الجهل والفساد، بينما مدن العالم الإسلامي (بغداد) و(القاهرة) و(قرطبة) و(طليطلة) وغيرها... كانت وحدها مراكز الحضارة والنشاط العقلي»[3].

ولكن تعاليم القرآن ليست طوباوية مفارقة للواقع، بل تجمع بين القيمة السامية والواقع المعيش، وحتى لا يكون نشر التعايش السلمي مدعاة للضعف في كيان أمة الإسلام، فإن القرآن توجه إلى معتنقيه بخطاب الجهاد، الذي يمتد في مسار حماية الحق، وليس في فضاء العنف والإرهاب، فوضع قانوناً للحرب، ينحصر في حدود ضابطة لها،

(1) محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ط ثانية، 1968م، مصر، دار المعارف، ص 19.

(2) م.ن : ص49. الصحيح أن المأمون كان ذا ميول معتزلية، وقد شجع على القول بخلق القرآن، وأن أحمد بن أبي دلود كان ظاهرياً.

(3) محمد فهمي عبد الوهاب، محمد رسول الإسلام في نظر فلاسفة الغرب، 1985م، تونس، دار بوسلامة، ص 63.

حتى لا تسير إلى الهدم والفناء، ووقاية للحق، وليس تقوياً بالباطل، بأن جعل الحرب تنضبط بمضمون الجهاد في سبيل الله فليس القرآن ناطقاً بالجهاد من أجل الإكراه على اعتناق تعاليمه، أو الاعتداء على الآخر غير المسلم، بل إنه قد يفرض الجهاد حماية لمظلوم غير مسلم إذا كان بينه وبين المسلمين ميثاق أو يعيش في المجتمع الإسلامي فمن حقه أن يتمتع بالحماية من الظلم عن مسلم أو غيره، وتحقيق العدل قيمة عامة لجميع الناس، قال تعالى: ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا ﴾ (المائدة: 2).

وقد وردت تلك الآية في سياق كف الأذى عن غير المسلمين الذين لا يعتدون على المجتمع المسلم، ودعا القرآن إلى أخذ الجزية من أهل الكتاب ومن في حكمهم ممن يتمتع بحماية المسلمين، فقال تعالى: ﴿ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴾ (التوبة: 29).

القرآن ودوافع الجهاد

لقد دعا القرآن إلى إيقاف القتال إذا تم حجز الآخر عن العدوان، فقال تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾ (البقرة: 193)، فهو قتال لدفع الضرر، وليس لإلحاق الأذى بالأطراف المناوئة.

فدرء الظلم من دوافع مشروعية الجهاد في الإسلام، فقد قال تعالى في أول آية أذنت بالجهاد في سبيل الله: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴾ (الحج: 39).

وقد مارست الأمم السابقة هذه المشروعية، كما في بني إسرائيل الذين تعرضوا لظلم مجاوريهم من مخالفي دينهم في الفترة الزمنية لظهور داود عليه السلام قبل الميلاد بتسعة قرون، وذلك في مرحلة انتقال نظام حكومة بني إسرائيل من عهد القضاة إلى عهد الملوك، حيث كان فيهم النبي صمويل، فلما هاجم الكنعانيون بني إسرائيل وهزموهم، وغنموا منهم تابوت العهد، فطلبوا من صموئيل أن ينصب لهم ملكاً يحكمهم[1] وينظم صفوفهم، ليحاربوا أعداءهم، واحتجوا لمشروعية المقاتلة بقولهم: ﴿ ... وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴾ (البقرة: 246).

وقد دعا موسى عليه السلام من قبل قومه إلى مجاهدة أولئك الكنعانيين، فقال تعالى مصوراً تلك الدعوة: ﴿ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلاَ تَرْتَدُّوا

---

(1) محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير: 488/2.

عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْماً جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَّدْخُلَهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴾ (المائدة : 22-23).

وقد وضع القرآن الكريم قواعد للحرب ملتزمة من قبل اتباعه، فلا يجوز التعرض لغير المحاربين من الشيوخ والنساء والولدان والمرضى والمعتوهين والمنقطعين للعبادة، وذلك مكتنز في جملة واحدة، ومفسرة بسنة النبيﷺ، وتلك الجملة هي قوله تعالى : ﴿ **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا** ﴾ (البقرة : 190)، كما منع القرآن التعذيب والتمثيل بالاعتداء، وذلك مدلول عليه في النهي عن الاعتداء ﴿ **وَلاَ تَعْتَدُوا** ﴾ ويشمل ذلك جميع أنواع الإفساد للأحياء الإنسانية والحيوانية والنباتية، وتخريب العمران، وهدم المقومات الحضارية.

ومراعاة الشعور الإنساني في معاملة الأسرى من لوازم الجهاد الذي ينضبط بكونه في سبيل الله، فقد جعل القرآن الأسير كالمسكين واليتيم في حق الرعاية، فحث على إطعامهم بمدح الفاعلين له فقال تعالى : ﴿ **وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً** ﴾ (الإنسان : 8)، وفصل القول بعد ذلك كيفما شئت في الاحتراز من الإضرار بالآخر ولو كان مقاتلاً، المستمد من قوله تعالى : ﴿ **وَلاَ تَعْتَدُوا** ﴾.

وتقييدات القتال بكونه جهاداً لدفع الاعتداء الواقع على الإسلام، وكونه في سبيل الله تعالى لنشر الحق وإزالة العوائق التي تحول دون إيضاحه، وإيصاله للناس، كل ذلك لا يمنع من إعداد العدة وتجهيز الجيوش حتى لا تمتد أيادي الطامعين، ويستفحل شرور المعتدين، فقال تعالى : ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ** ﴾ (الأنفال : 60)، وهذا إرهاب مقيد بكونه موجهاً إلى من يمارس العدوان، فهو من باب مجابهة العدو بمثل ما يفعل، وهو ليس دعوة إلى ممارسة الإرهاب المطلق، وهو على غرار قوله تعالى : ﴿ **فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ** ﴾ (البقرة : 194)، فرد العدوان ليس ممارسة له على سبيل الرغبة فيه، كما أن رد الإرهاب ليس من أجل ممارسته قصداً إليه.

فدعوة القرآن إلى الجهاد محكومة بتوفر دوافعه، وهي لا تعارض المقصد الأصيل للقرآن في السلم والأمن الإنساني، لذلك قال تعالى بعد حث المسلمين على التسلح بالقوة : ﴿ **وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا** ﴾ (الأنفال : 6)، وفي هذا التعقيب دلالة على أن الجهاد والاستعداد له من أجل حماية السلم، فقد يكون ذلك الاستعداد باعثاً للرهب في قلوب الخصوم فيعرضون عن التفكير في قتال المسلمين، كما حدث في غزوة

تبوك، حيث أعرض الروم عن مقاتلة النبيﷺ لما قطع الصحراء التي تفصلهم عنه في موسم الصيف القائظ، فأرهب ذلك الروم وصرفهم عن القتال.

وهناك سؤال يجول في عقل الآخر، وقد يصرح به معترضاً : لماذا لا يقتصر أسلوب الإسلام على الدعوة المجردة من ممارسة الجهاد، أليس في ذلك توافق مع سلمية دعوة المسيح القائمة على المحبة ؟

والحضارة بحركتها الفاعلة في الحياة هي التي تجيب عن هذا التساؤل؛ لأن الإسلام ليس مواعظ تقتصر على تحريك الشعور بالمحبة في الإنسان، وتدعو إلى قتل الإرادة الساعية إلى النهوض، بل هو دين عمل وحرية ونماء، وفي هذا ضرورة إلى توفر القوة العادلة البانية التي تحميه وتنميه، والتاريخ يشهد بتدافع الحضارات، والقرآن ناطق بذلك في تصريح يقرر أنها سنة كونية مطردة، فقد قال تعالى : ﴿ **وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ** ﴾ (البقرة : 251).

فليس الجهاد ظاهرة إرهابية بل هو دعم للحضارة وحماية لها، وهو ليس قاعدة انطلاق دعوة الإسلام، بل ضرورة من ضرورات حمايتها، يقول العقاد في تقرير ذلك : «ولم يعمد المسلمون قط إلى القوة إلا لمحاربة القوة التي تصدهم عن الإقناع، لذلك سالموا الحبشة ولم يحاربوها، ولذلك حاربوا الفرس لأن كسرى أرسل إلى عامله في اليمن يأمره بتأديب النبي أو ضرب عنقه... وحاربوا الروم، لأنهم أرسلوا طلائعهم إلى تبوك»[1].

القرآن وضوابط الجهاد

وحد القرآن من مجاوزة الجهاد لحدوده المشروعة، وحرزه من أن يتحول إلى قتال محض، أو إلى إرهاب خالص، فقيده بما يلي :

1. أن يكون من أجل حماية الحق الواضح الصريح، وليس الذي التبس في العقول، فوجه مقصد الجهاد إلى وجهة مدلول عليها بقوله جل شأنه ﴿ **فِي سَبِيلِ اللَّهِ** ﴾.
2. أن يعصم الجهاد من العدوان والتجاوز، فلا يكون إلا لرفع الظلم ودرء الفساد، لذلك ذيل الله في القرآن الدعوة إلى مقاتلة من يقاتل المسلمين بقوله : ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ** ﴾ (البقرة : 190)، وقال تعالى : ﴿ **فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً** ﴾ (النساء : 190).

(1) المجلد الخامس من المجموعة الكاملة للعقاد، ط. 1974م، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص 214.

3. أن يحافظ المجاهدون على العهود والمواثيق، ولا يجوز لهم أن يخترقوا ما عقد منها بينهم وبين غيرهم من الملل الأخرى ما كانوا ملتزمين بها، فقد قال تعالى : ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾ (التوبة : 7)، وعلى المسلمين أن يعلموا أعداءهم بنبذ الهدنة إن أحسوا منهم نقضاً لشرط من شروطها، فقال تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ ﴾ (الأنفال : 58).

4. أن يتوافق الجهاد مع أصول عقيدة الإسلام وقيمه وشرائعه، فلا يقاتل مسلم مسلماً اعتداء، ولا يقاتل غير المسلم متوهماً أن ذلك وسيلة إلى نشر الإسلام، لأن تجريد القتال للدعوة دون رد العدوان، يعارض قوله تعالى : ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (البقرة : 256)، ومقاتلة المسلم للمسلم معارض لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات : 10)، وقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾ (الأنفال : 46).

5. منع الجهاد من أن يكون وسيلة للصراع على السلطة في المجتمع الإسلامي بحجة فسق فريق من المسلمين، لأن إيقاف ضرر ذلك الفسق يكون بأسلوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد حذر القرآن من ضرر الفتنة الصادرة من الكفار موجهة إلى المسلمين، أو من المسلمين فيما بينهم فقال تعالى : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ (البقرة : 191)، وقال تعالى : ﴿ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾ (البقرة : 217)، في بيان عظم أثر ضررها في الآية الأولى، وسعة انتشار ذلك الضرر في الآية الأخرى.

والمسلمون اليوم ينصرفون عن عدوهم، وينشغل بعضهم بمقاتلة بعض، بوهم منع الفساد، وهي حجة متبادلة بينهم يتظاهر بها كل فريق على الآخر، ليبرر بغيه وخروجه عن وحدة الأمة، فصار المسلمون أشداء على أنفسهم، ضعفاء أمام أعدائهم الذين يتربصون بهم الدوائر، ويوقعونهم في الخلاف الدائر المستمر، وهم بذلك يحققون أغراض القوى الخارجية المهيمنة، ولا يستجيبون لحاجة الأمة في النهوض والصعود، فتحول الجهاد من مصارعة طغيان الآخر، إلى تحقيق أطماعه، وتفكيك هيكل الأمة الإسلامية الذي تقطعت أجزاؤه، وتعددت فتنه، وتناصر عليه الأعداء من الغرب والشرق.

القرآن وآثار الحرب

على المسلمين وهم يصارعون الآخر اضطراراً أن يحترموا النفس البشرية المنهزمة من أعدائهم، وألا يجاوز أحد مشروعية الجهاد إلى ظلم الاعتداء،

ويمكن تلخيص سياسة الإسلام في معالجة آثار الحرب من منطلق القرآن الكريم فيما يلي :

1. إن الإحسان إلى الأسير من التعاليم الصريحة التي دعا إليها القرآن الكريم، سابقاً بذلك القوانين الدولية المعاصرة، حتى جعل إكرام الأسير في درجة الإحسان إلى المسكين واليتيم، فقال تعالى : ﴿ **وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً** ﴾ (النساء : 9).

وإن كان جوّز الإسلام قتل الأسير، فإن ذلك القتل لمن يخشى خطره على المسلمين، فقد عاتب الله نبيه، عندما أطلق سراح أسارى بدر، فقال تعالى : ﴿ **مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ** ﴾ (الأنفال : 67)، وقد يطلق سراح الأسير إذا كان في ذلك صلاح الأمة الإسلامية، فقد منّ الله على ثمامة بن أثال من بني حنيفة، فعن أبي هريرة قال : «بعث رسول اللهﷺ خيلاً قبل نجد، فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له : ثمامة بن أثال سيد أهل اليمامة، فربطوه بسارية من سواري المسجد، فخرج إليه الرسول فقال : ماذا عندك يا ثمامة، قال : عندي يا محمد إن تقتل تقتل نادما، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل تعط منه ما شئت، وفي اليوم الثالث، قالﷺ : أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى غسل قريب، فاغتسل ثم دخل، وقال : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، يا محمد، والله ما كان من بلد أبغض إليّ من بلدك، فأصبح بلدك أحب البلاد كلها إليّ»[1]، فالإمام مخير في شأن الأسير بين إطلاق سراحه أو سجنه، أو قتله، أو يفادى المال أو عتقه للأمة، كما فعل النبيﷺ، ببعض أسرى بدر حين فادى بعضهم بالمال، وبعضهم بتعليم المسلمين الكتابة، وقتل من يمثل خطراً على المسلمين.

ولما قويت شوكة الإسلام، صار العفو عن الأسرى من خيارات الإمام وفق مصلحة المسلمين، قال تعالى : ﴿ **فَإِمَّا مَناً بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً** ﴾ (محمد : 4)، وقد يتم إطلاق الأسير اسبتدالاً بالأسير المسلم، كما يجرى اليوم في العرف الدولي.

2. الصلح : يمكن عقد مصالحة بين المسلمين والعدو، تحقيقاً للسلام، مصداقاً لقوله تعالى : ﴿ **وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا** ﴾ (الأنفال : 63)، ويقع الصلح بعد الحرب، أما ما يكون قبلها فهو هدفه، ومن مظاهر الصلح عندما يكون

---

(1) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب وفد بني حنيفة، بيروت، دار الفكر : 117/5.

المسلمون أقوياء أن يخير العدو بين دفع الجزية، أو الجلاء، أو الدخول في الإسلام، قال تعالى : ﴿ **قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ** ﴾ (التوبة : 31). وعن المغيرة بن شعبة أنه قال لعامل كسرى : «أمرنا نبينا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده، أو تؤدوا الجزية».

وإذا كان المسلمون في ضعف جاز لهم مصالحة غيرهم دون جزية، أو أي شرط آخر، فإيقاف الحرب في هذه الحالة من مقاصد الأمة في حفظ كيانها.

3. المعاهدة : وهي تجنب الحرب من الطرفين، المنتصر والمندحر، وإذا عقدت المعاهدة لزمت المسلمين، فلا يجوز لهم نكثها إلا بعد إعلام العدو، وإن بدأ غير الملمين بالنكث، قال تعالى : ﴿ **وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ** ﴾ (النحل : 92)، وقد عاهد النبيﷺ اليهود، ولم ينقض العهد معهم حتى نقضوا، كما عاهد قريشاً قبل الفتح، تجنباً لإراقة الدماء، وقد أخذ النبيﷺ الجزية من أهل أيلة بعد خروجه إلى تبوك في السنة التاسعة للهجرة، وكانت قيمة الجزية 300 دينار كل عام.

وقد عامل الإسلام أهل الذمة في دولته معاملة لم يجدوها في ظل الدولة الرومانية التي كانت تدعّي التحضر، فوفر الإسلام الحماية لهم، وأمنهم على حياتهم ودينهم وأموالهم، وأوجب القرآن على أتباعه حماية هذه الأقلية المواطنة من جميع الأضرار الداخلية والخارجية.

4. الرق : مما يتميز به التشريع القرآني في المجال السياسي مرونته في التعامل مع الرق، فهو يشجع على الحرية، فيضيق إباحة الرق في صورة الضرورة البشرية والأمنية، وقد أبقى القرآن على الرق مستمراً من رافد واحد، وهو الأسير الكافر في الحرب، يقول محمد عمارة في تضييق القرآن لعبودية الرق الذي هو أثر من آثار الحرب : «إلغاء روافد نهر الرقيق، وتوسيع مصابه»[1].

فكانت الكفارات توسيعاً لمصب الحرية، زيادة على العتق الطوعي، والمكاتبة والتدبير، وهي التعاقد مع المملوك على دفع ثمن حريته.

وعدم غلق باب الرق مطلقاً ليس دليلاً على نزعة الإسلام إلى العبودية، بل مراعاة لآثار الحرب التي يكون استرقاق الأسرى من الكفار أهون عليهم من قتلهم، إذا

---

(1) الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، الكويت، المجلس الوطني، عالم المعرفة رقم 98، ص 21.

كان العفو عنهم يلحق ضرراً بالإسلام والمسلمين، فبعد أن زجفف الإسلام منابع الرق حرك معاني الإنسانية في نفوس الأرقاء بأهدإ الأساليب، فنهى عن أن تجري على ألسنة السادة كلمتا عبدي وأمتي، وأمر أن يقال : «فتاي وفتاتي»، كما يذكر المسلم أبناءه وبناته[1]، وفي ذلك يقول الرسول الكريم فيما رواه البخاري : «لا يقل أحدكم عبدي وأمتي، وإنما يقول : فتاي وفتاتي، وصرح بالأخوة دفعا لرعاية الأصل المشترك الذي يجمع البشر كلهم : «إن إخوانكم خولكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم ما يغلبهم فأعينوهم»[2].

يقول يوسف الشال في تحديد الإسلام لمصدر الرق : «ولم يترك إلا باباً واحداً مفتوحاً هو رق الأسر، ولم يحتمه، بل جعله مرهوناً بمبدأ المعاملة بالمثل، وهو مبدأ دولي معترف به قانوناً في فقه السياسة»[3].

وإذا كانت بعض الأحكام الإسلامية في الجهاد مخالفة للقانون الدولي المعاصر فإن دوافع القانون الدولي تحقق مصالح القوة العالمية المهيمنة، ويترجم سياستها، فهذا القانون يقع في ظل القوة الغالبة، ولا يستجيب لحاجيات وقيم الأمم الأخرى المغلوبة، فهذا القانون يمنع الرق، ولكنه لا يمنح تأديب الشعوب الخارجة عن إرادة الدول الراعية لهذا القانون.

وقد أقر الآخر في هذا العصر بمكانة السلام في الإسلام، فترى المستشرقة الإيطالية لوريا فاغليري أن الإسلام أعلن المساواة بين البشر : «لقد جعل التفاضل بين المسلمين لا على أساس المحتد، أو أي عامل آخر غير شخصية المرء، ولكن على أساس من خوفه لله وأعماله الصالحة، وصفاته الخلقية والفكرية ليس غير، يقول القرآن : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾ (الحجرات : 13)»[4].

وتقول في فلسفة الحرب في القرآن : «لقد كانت الحرب دائماً وسيلة لحماية الدين الجديد وتعظيمه في ذات ثقتها، وكانت دفاعاً ضرورياً لا عدوانياً جائراً، ولقد عبر

---

(1) يوسف الشال، الإسلام وبناء المجتمع الفاضل، مجمع البحوث الإسلامية، العدد 60، القاهرة، 1972، ص 211.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهي عن السباب واللعن، دار الفكر بيروت : 85/7.

(3) الإسلام وبناء المجتمع الفاضل، ص 210.

(4) دفاع عن الإسلام، ط ثالثة، 1979م، بيروت، دار العلم للملايين، ص 173.

القرآن عن هذه الفكرة بأجلى بيان : ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة : 190)»[1].

وقد قال المستشرق موير من قبل بأن الإسلام فتح باب الاختيار أمام الإرادة الإنسانية في اعتناق الدين : «على الرغم من أن البلدة [مكة] رحبت بسلطانه ترحيباً بهيجاً، فلم يكن سكانها قد اعتنقوا الدين الجديد، ولم يكونوا قد اعترفوا رسمياً بصحة دعواه النبوية، ولعله عقد العزم على أن يسلك هاهنا ذلك النهج الذي يسلكه في المدينة، ويدع الناس يدخلون في الإسلام شيئاً بعد شيء من غير إكراه»[2].

وقال جورج روبير : «إن الإسلام ليس ديناً فحسب، إنه آخر الأديان التي ظهرت في التاريخ، وإنه أيضاً وبصفة خاصة مجتمع روحي، واجتماعي، ونظام سياسي وأسلوب للعيش، ولقد أعطى الإسلام للدنيا حقها، وللآخرة حقها»[3].

وقال مريسون : «إن الحق الذي لا يماري فيه أحد أن الإسلام أكثر من معتقد ودين إنما هو نظام اجتماعي تام الجهاز، هو حضارة كاملة النسج»[4].

فالحرية التي تقيض العبودية من مقاصد الإسلام الكبرى، وما طاعة الله تعالى إلا مظهر من مظاهر تلك الحرية؛ لأنها استجابة لأمر الله وحده، وذلك أوسع باب للحرية التي هي انعتاق المخلوق من تسلط مخلوق مثله، من أجل المحافظة على تلك الحرية شرع الإسلام الجهاد، ذلك القتال المخصوص بضوابط المحافظة على الحق والحرية، المحدود بطاعة الله تعالى، المتجه نحو غاية أن يكون في سبيل الله.

إن الإسلام منزه عن العنف الإرهابي، ولا يمكن اتهام نصه القرآني بأنه يوظف مفهوم الإرهاب في ظاهر قوله تعالى : ﴿ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾ (الأنفال : 60)، ففعل ترهبون واقع هنا في سياق رد العدوان، وأي قتال لا يكون فيه إظهار القوة، وبث الرعب في جوف العدو، أليس هذا الرعب أو الرهب المبدوء به معنوياً قد يغني عن القتل والأسر والتخريب، فليس في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، دعوة إلى الإرهاب والعنف المجردين من حق الدفاع، وحماية الدين من المعتدين من خارج المجتمع الإسلامي ومن داخله.

---

(1) م.ن : ص 31.

(2) حياة محمد ورسالته، ترجمة : منير البعلبكي، ط ثانية، 1967ف، بيروت، دار العلم للملايين، ص 308.

(3) أنور الجندي، سقوط العلمانية، ط ثانية، 1980ف، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص 195.

(4) م.ن : ص 195.

والحياة المعاصرة شاهدة بأن المسلمين يتعرضون للإرهاب من أعدائهم، ولن يستطيعوا دفع هذه الظاهرة إلا بعنف مثلها، ولكن لا يتجاوز ضوابط الجهاد التي أجملها القرآن الكريم، وفصلتها السنة النبوية، قال علي عزت بيكوفتش في حوار مع صحيفة ليليان البوسنية في شهر 2، سنة 1992م «حين زرت معسكراتنا مؤخراً، سررت لأن جنودنا لا يهدمون الكنائس حين يهدم أعداؤهم المساجد، ولا يغتصبون النساء حين يغتصب أعداؤهم نساءهم، ولا يقابلون الإساءة لأسرى المسلمين بالإساءة لأسرى الصرب والكروات»[1].

فالسلام في الإسلام مقصد، والجهاد وسيلة من وسائله، إذ حماية الحق تحتاج إلى قوة، والتسامح من الغايات الكبرى التي دعا إليها القرآن الكريم، قبل أن يأذن بالجهاد، وما كان السماح بالقتال نسخاً للعفو والصفح عن الخصوم من الكافرين، كما يتوهم من لا يفرق بين الجهاد وسيلة للسلام، وكونه مقصداً في ذاته، فلا يتعامل الإسلام وفق مصدره الأول القرآن مع الآخر من منطلق الإرهاب بل من منطلق التسامح، قال المستشرق المسلم فاشان مؤنتيه أستاذ اللغة العربية بجامعة باريس : «إن من أسباب اعتناقي للإسلام تسامح الإسلام تجاه أبناء الأديان الأخرى»[2].

وقال المستشرق روبرت سون : «إن أتباع محمدﷺ الأمة الوحيدة التي جمعت بين التحمس في الدين، والتسامح فيه أي أنها مع تمكنها بدينها لم تعرف إكراه غيرها على قبوله»[3].

فإنسانية الإسلام عالية في درجتها، لأنها معلم بارز من معالم عالمية هذا الدين الذي وصف القرآن الكريم حامل رسالته بقوله : ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ** ﴾ (الأنبياء : 107)، ومن تمام رحمته أن ينبذ الإرهاب القائم على العدوان، وفي الوقت نفسه أن يسمح لأتباعه بمصارعة إرهاب أعدائهم، رحمة بالإنسانية التي يرسخها الإسلام بالتسامح، ويحميها بالجهاد، وليس في غير القرآن شعار إنساني أعدل ولا أرحب من قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** ﴾ (الحجرات : 13).

---

(1) هاني المبارك، وشوقي أبو خليل، الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب، ط1997. ف، مكتبة الأسد، ص 85.

(2) م.ن : ص 40.

(3) م.ن : ص 40.

9

القرآن وحقوق الإنسان

إن العالم في هذا العصر كثير الاحتفاء بقضايا حقوق الإنسان، للتفاعل المتبادل بين شعوبه وأنظمته المدنية في التعامل والتجاوب، والتدافع سلباً وإيجاباً مع تلك الحقوق العامة، التي تحث عليها الأديان والفلسفات، فالله سبحانه وتعالى خلق الإنسان حراً، مكتنفاً بما يحيا به من هواء وماء وغذاء، ومهد له البيئة المناسبة، وأصبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنه، غير أن العوائق الطبيعية، وظلم الإنسان للإنسان تكبل حريته، لذلك فإن القرآن الكريم دفعاً لهذا العائق الاستبدادي حرم الظلم، ودعا إلى دفعه فقال تعالى : ﴿ فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلاَ تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لاَ تُنصَرُونَ ﴾ (هود : 112-113)، وقال تعالى : ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ العِقَابِ ﴾ (المائدة : 2)، وقال في وعيد الظالمين : ﴿ وَمَن يَظْلِم مِّنكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً ﴾ (الفرقان : 19)، وقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ (البقرة : 190).

ولقد دعا القرآن في حركة مدافعة الظلم والطغيان إلى المساواة والعدل في التعامل والتعالق، ونبه إلى وحدة الأخوة الإنسانية فقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾ (الحجرات : 13)، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ ﴾ (البقرة : 21-22).

ولما كانت حقوق الإنسان وواجباته لا تتحقق إلا بالحرية، فإن القرآن الكريم رسخ في نفوس المؤمنين ضرورة الجمع بين الحق والحرية، فقال تعالى : ﴿ وَقُلِ الحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف : 29)، فلكي يكون الإنسان ممارساً لحق اختيار المعتقد، يلزم أن يكون متحرراً من أية قوة خارجية، ولا يخضع إلا لقوة إرادته، فالإسلام متمثلاً في القرآن والسنة لم يجعل حقوق الإنسان بنوداً نظرية تملي على العقل فيتلقفها ويبقيها في دائرة المثال المتخيل، بل جعلها من ديانة المسلم التي يدين بها، إذ أن الشريعة كلها تحفظ الحقوق الإنسانية في أحكامها، ومن دلائل ذلك، مقاصدها الكلية والجزئية، الضرورية والحاجية والتحسينية، فحق التدين، وحق المحافظة على العرض، وحق حفظ المال، وحق حماية النسل، وحق تحصين العقل من الآفات، هي الكليات الخمس التي تتفرع منها غايات أخرى تحمل مفاهيم حقوقية تحفظ كرامة الإنسان، وتفعيل إرادته إلى الخير في هذه الحياة.

والقرآن الكريم يوائم بين قيم ثلاث : الحرية والحق والواجب، فالقيمة الأولى هي المنطلق، والثانية هي طاقة التزود من أجل الانتظام في مسيرة الخلافة في الأرض، والقيمة الثالثة هي الأثر المستجيب للإنسان لمقابلة ذلك الحق الذي مارسه في تفاعله مع المواهب الحيوية الإلهية، ولن يعاقب الله إنساناً على واجب لم يتقدمه حق، ولم يصدر عن إرادة حرة، وفكرة مختارة، يقول تعالى في هذا التلازم : ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً** ﴾ (الإنسان : 32).

وقال تعالى في الربط بين حق الحياة وما تقتضيه، وبين واجب العبادة لله تعالى : ﴿ **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً** ﴾ (الملك : 3).

ولكشف أثر القرآن في تأصيل حقوق الإنسان، فإنه يمكن تشخيصها من خلال الدائرة الفردية، ودائرة الأسرة، ودائرة الأمة على سعة قطرها وعمق أثرها :

أ) حق الفرد

يؤصل القرآن الكريم للفرد المسلم حقوقاً كثيرة تتعلق بحياته وحركته الخيرة في المجتمع، وعلاقته بالآخر الموافق والمخالف، ويجعل الحرية العامة على رأس تلك الحقوق، فقد كفل له حق الاعتقاد فقال تعالى : ﴿ **لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ** ﴾ (البقرة : 256)، وحفظ له حق إبداء الرأي مقيداً بما لا يضر بالرأي العام السديد، فهو حق بين الحرية والمسؤولية، فسنح القرآن للمؤمن بالتعبير عن رأيه ولكن في حدود الالتزام بالقيم والمقاصد العامة للأمة، والدين، قال تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيداً** ﴾ (الأحزاب : 70)، وقال تعالى : ﴿ **وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ (الإسراء : 53).

فلن يكون حق التعبير وإبداء الرأي بمزاولة التحريف أو الكذب أو الاعتداء على الأعراض، بل يحافظ على سلامة الأفراد وكيان الأمة.

وقد حافظ القرآن الكريم على حق الحياة للمسلم بل للإنسان بعامة، فمنع الاعتداء بالقتل عمداً، وحذر من القتل الخطأ، ووضع لذلك عقوبات عاجلة في الدنيا مثل القصاص والديات والكفارات، وعقوبات آجلة أخروية فقال تعالى : ﴿ **وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً** ﴾ (النساء : 93)، وقال تعالى : ﴿ **وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَئاً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيماً حَكِيماً** ﴾ (النساء : 93).

وبلغ من شدة حرص القرآن على حفظ النفس الإنسانية أن صور قتل نفس واحدة ظلماً كقتل جميع الناس فقال تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ﴾ (المائدة : 32).

ومن أجل زجر المعتدين، ونشر الأمن بين أفراد المجتمع أكد القرآن على عقوبة القصاص فقال تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة : 179)، يقول ابن كثير : «وفي شرع القصاص لكم.. حكمة عظيمة، وهي بقاء المهج وصونها، لأنه إذا علم القاتل أنه يقتل انكف عن صنيعه، فكان في ذلك حياة للنفس»[1].

والإنسان في القرآن مكلف بالمحافظة على حياته، فهي أمانة لديه، فلا يجوز له أن يزهقها ولو باختياره، فقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾ (النساء : 29)، فحق الحياة واجب إلهي قبل أن يكون حقاً إنسانياً.

ولم يجعل القرآن طلب العلم حقاً من الحقوق بل هو واجب على المسلم حتى يكون واقعاً معيشاً في الحياة بأغراضها المختلفة دينية ودنيوية، عقلية وعملية، فالمخاطب بهذا الحق ملزم بممارسته، فهو واجب من جهة، وحق من جهة أخرى، أين هذا من المواد الصماء التي وضعها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ؟ الذي يقول في حق التعليم : «لكل شخص الحق في التعليم، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان، وأن يكون التعليم الأولى إلزامياً، وينبغي أن يعمم التعليم الفني والمهني، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة»[2].

يقول القرضاوي في عموم شرع الله وعمقه : «إن الشمول من الخصائص التي تميز بها الإسلام عن كل ما عرفه الناس من الأديان والمذاهب والفلسفات.. إنه شمول يستوعب الزمن، ويستوعب الحياة كلها، ويستوعب كيان الإنسان كله»[3]، ومن ذلكما الشمول والعمق أن جعل الله الحكمة التي هي خلاصة العلم النافع من أعظم ما يسعد به المؤمن، فقال تعالى : ﴿ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ﴾ (البقرة : 269).

---

(1) تفسير القرآن العظيم، ط أولى، 1991، بيروت، دار الجيل : 200/1.

(2) المادة السادسة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

(3) الخصائص العامة للإسلام، 1981م، القاهرة، مكتبة وهبة، ص 143.

كما عقد القرآن الصلة بين العلم والعمل الذي هو حق واجب أيضاً على الإنسان، وكان وصف العالم في القرآن لا يطلق إلا على من جمع بين العلم والعمل، قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾ (فاطر : 28)، وقال تعالى في الحث على العمل بمفهومه الشامل للدين والدنيا : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (التوبة : 105)، في حين يقول الإعلان العالمي في حق العمل : «لكل شخص الحق في العمل، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية، كما أن له حق الحماية من البطالة»[1].

وفي العمق القيمي للقرآن يترسخ مبدأ كفالة حق العامل وأجره إلى حق التنبيه على ضرورة دفع مقابل العمل في وقته، وترك ظلم العاملين، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ ﴾ (الأعراف : 85)، وقال تعالى : ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَراًّ يَرَهُ ﴾ (الزلزلة : 7-8).

كما سد القرآن أبواب الربا والاحتكار والرشاوى والغصب، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ (البقرة : 278)، وقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة : 188).

ولقد أقر القرآن الكريم حق الملكية الفردية استجابة لفطرة الإنسان في حب التملك، ومن دلائل ذلك نسبة المال بإضافته إلى صاحبه، يقول تعالى : ﴿ وَلاَ يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ﴾ (محمد : 36)، وقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ ﴾ (الأنعام : 152)، ولكن هذه الملكية ليست مطلقة، وقال تعالى مقرراً هذا الحق للرجال والنساء : ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾ (النساء : 32).

وتدفع حرية التملك الإنسان إلى المال في السعي إليه وتنميته، فالدين الإسلامي هو دين الحياة، لذلك ينظر إلى المال نظرة واقعية، ولكن في الوقت الذي ينظر فيه القرآن الكريم إلى المال على أنه ضرورة من ضرورات الحياة، ينظر إليه كذلك على أنه مصدر إغراء وفتنة، فإن لم يتدخل الشرع والعقل في ضبط التصرف في المال تصرفاً نافعاً معتدلاً، قال تعالى في تصوير فتنة المال : ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ (آل عمران : 14)، وقال تعالى : ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

---

(1) المادة الثالثة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ أَمَلاً ﴾ (الكهف : 46)، وقال تعالى : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ ﴾ (الأنفال : 28)، فالقرآن ينظر إلى المال على أنه وسيلة للنمو، وليس غاية في الزهو والتعلق بالدنيا، فالملكية هي نتاج لطبيعة إنسانية كامنة في الغريزة، تتحرك مع المال في اتجاه الخير أو الشر، على حسب توظيفها من الإنسان المنضبط بقيمة الاعتدال، أو المنفلت في سياق الحرص أو الإسراف، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ ﴾ (الإسراء : 29).

فلا يكتفي القرآن بتقرير حق الملكية الفردية للمال، بل يضع المنهج السوي في مزاولة هذا الحق في الحياة العملية، ولم يتعامل القرآن مع الملكية على أنها مجرد حق بل وظيفة ذات أبعاد اجتماعية وتبعات شرعية، فلا يجعل الملكية للمال استجابة لنزعة فردية، ولا يصرفها إلى استحواذ جماعي، بل هي وسيلة صالحة توازن بين حاجة الفرد والجماعة.

وفي تأصيل القرآن لمبدأ التكافل الاجتماعي بوسائل تعبدية من زكاة وصدقة وكفارات ضبط لتلك الملكية الخاصة، وهناك مال عام جعلته الشريعة الإسلامية موظفاً لجميع أفراد الأمة، وهناك مال خاص يكتسبه الفرد بجهده وتنظيمه، يخرج منه حقه للمساكين والفقراء وأبناء السبيل، فينفق من أجل سد حاجات المعوزين مساهمة من الفرد الغني المسلم في دفع الفقر عن عموم أفراد المجتمع المسلم.

ووقاية لوظيفة المال من التعطيل أو الطغيان في الدورة الاقتصادية، فإن الإسلام جعل المحافظة على مال المسلم فرداً وجماعة من مقاصده العامة، فقال تعالى : ﴿ وَلاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ ﴾ (البقرة : 188)، وقال النبيﷺ في حجة الوداع : «كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه»[1].

ومن خصائص القرآن الكريم في تقرير حقوق الفرد أنه يسمها بالشمول، فهي حقوق لا يجسدها زمن دون زمن، ولا تحصر مفاهيمها حضارة دون حضارة، يقول محمد عبد الله دراز : «إن القرآن يقصد الإنسان حيث يكون، وإلى أي جنس ينتمي، وذلك حين يوجه نداءه إلى العقل والذوق السليم، والشعور الإنساني النبيل، فهو دعوة عالمية تهدف إلى تطهير العادات، وتوضيح العقائد، والتقريب بينها، وإسقاط الحواجز العنصرية، والوطنية، وإحلال قانون الحق والعدل محل قانون القوة الفاشية»[2].

(1) رواه البخاري، كتاب المغازي، باب حجة الوداع : 126/5. ورواه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب حرمة دم المؤمن وماله، حديث رقم 3933 : 1298/2.

(2) مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة : عبد الصبور شاهين، ط1990م، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، ص 15.

فلا يتجه القرآن في تعزيز الحقوق العامة للإنسان اتجاهاً محكوماً بنموذج إنساني شرقي أو غربي، بل هو الإنسان بمفهومه الذي يلائم كل من مارس الحياة فوق هذه الأرض بغض النظر عن جنسيته، وعصره، وبيئته ودرجة تطوره ومستواه العمري والفكري، ومما يرسخ هذا المفهوم أن القرآن أورد كلمة الإنسان في كثير من خطاباته العقدية والخلقية، وآثر وصف الذين آمنوا في خطاباته المتعلقة بالأحكام الشرعية، وهو وصف عام يصلح أن يتشرف به كل من أراد الدخول في حظيرة الإيمان من الناس، فحق الإيمان مكفول لأيي إنسان يختاره، وكذلك بقية الحقوق.

ب) حقوق الأسرة

تعد الحقوق الأسرية من المطالب الحيوية في الجماعة الإنسانية، وهي مكسب للشخص في كونه عضواً في نواة المجتمع في محيط يحوي زوجين وأولاداً، وإذا كان الاجتماعيون والقانونيون يكادون يجمعون على أن الأسرة هي اللبنة الأساسية في أي مجتمع إنساني طبيعي في تكونه وتطوره، فإن شريعة القرآن أولت الأسرة العناية الحقوقية التامة من بداية اختيار الزوجين، وإبرام عقد الزواج إلى آخر مراحل الشيخوخة ولا ينظر القرآن الكريم إلى الزواج على أنه ضرورة اجتماعية فحسب، بل هو نعمة من نعم الله تعالى قال جل شأنه : ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾ (الروم : 21)، كما أشاد بالصلة الزوجية، فقال تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً** ﴾ (النساء : 1)، فجعل تحقق المودة والرحمة من مقاصد الزواج، وهما دعامتا الحياة الاجتماعية في هذه الخلية الأولى يقول ابن كثير : «من تمام رحمة بني آدم أن جعل أزواجهم من جنسهم، وجعل بينهم وبينهن مودة، وهي المحبة وجعل كذلك الرحمة وهي الرأفة، فإن الرجل يمسك المرأة، إما المحبة لها، أو الرحمة بها، بأن يكون لها منه ولد، أو محتاجة إليه في الإنفاق، أو للألفة بينهما، وغير ذلك»[1].

ولكن هذا القول من ابن كثير يقصر عن مقصد الآية الكريمة التي عبرت عن المودة والرحمة بأنهما تتحركان في مسار متبادل بين الرجل والمرأة، وليس حركة متجهة من الرجل إلى المرأة، فقد قال تعالى : ﴿ **وَجَعَلَ بَيْنَكُم** ﴾ فالبينة تقتضي حصول الفعل من طرفين، وليس من طرف واحد.

---

(1) تفسير القرآن العظيم : 414/3.

لقد وزع القرآن الكريم الحقوق والواجبات بين الزوجين، فقال تعالى في شأن النساء : ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (البقرة : 228)، وقال في إحداث التوازن بين حق الرجل والمرأة : ﴿ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ﴾ (النساء : 32).

إن الزواج بين الرجل والمرأة في القرآن عقد إيجاب وقبول من الطرفين، يسوي بينهما في هذا الحق، مثل بقية العقود، مع زيادة في التنويه بهذا العقد الأسري حيث أسماه الله تعالى في قرآنه بالميثاق الغليظ، فقال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقاً غَلِيظاً ﴾ (النساء : 20-21)، وتبعاً لذلك فقد جعل لكل من الزوجين حقوقاً وواجبات متقابلة، فحق الزوج على زوجته الطاعة ورعاية شأنه في البيت، وحقها عليه النفقة، وواجب على كل واحد منهما نحو الآخر حسن المعاشرة وطيب الكلام، قال تعالى في تقرير حق النفقة للزوجة على الزوج، وللأولاد على الوالد : ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾ (البقرة : 233)، وقال تعالى : ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ مَا آتَاهَا ﴾ (الطلاق : 7)، وقال تعالى : ﴿ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴾ (البقرة : 236)، فإن خرجت عن طاعته فلا نفقة لها، وإن امتنع الزوج عن الإنفاق فلا طاعة له عليها، ومن حقوقها على زوجها أن يوفر لها المسكن المناسب على قدر وضعه المادي، يقول تعالى : ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ ﴾ (الطلاق : 6).

لقد أعطى القرآن للمرأة مكانة لم تحظ بها في أية حضارة سابقة عنه، ولم تكن مناسبة بطبيعتها في الحضارات الحديثة والمعاصرة، ومع ذلك يتساءل بعض الباحثين في الإسلام من الغربيين اليوم، إذا كانت حقوق المرأة في الإسلام شاملة، ومتوافقة مع حقوق الرجل في حفظ الكرامة الإنسانية، فلماذا جعل الله في القرآن القوامة للرجل في قوله تعالى : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ ﴾ (النساء : 34)، فلماذا لا يجعل القوامة حقاً مشتركاً بينهما ؟

إن الأمر يرجع إلى مسؤولية الرجل، لا إلى أفضليته النوعية على المرأة، يقول عبد الحميد متولي : «فالرجل هو المكلف طبقاً للشريعة بالإنفاق على المرأة وتربية الأولاد، والمسؤول عن الأسرة، لحق الرئاسة والقوامة على شؤون الأسرة المشتركة، ثم إنه نظر إلى التفرقة العضوية بين الرجل والمرأة، أي نظر إلى طبيعة الأنوثة لدى المرأة، فقد كان

طبيعياً لذلك أن نجد الإسلام قد ألقى فريضة الجهاد على الرجل، فإذا انعقدت رئاسة البيت، ورئاسة الجيش، فإن ذلك مما توجبه الفطرة وضرورة الواقع، فليس المقصود بقوله تعالى : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ تفضيل معدن الرجل»[1]، وقد اعتنى القرآن الكريم بأحكام الأسرة، فتخللت سورة البقرة كثير من الآيات المتعلقة بأحكام الزواج والطلاق، وجاءت سورة النساء حافلة بتلك الأحكام المنظمة للأسرة، ولم تخل سورة مدنية من حكم له علاقة بنظام الأسرة، بل خصصت سور لذلك مثل سورة الطلاق وسورة التحريم.

وهناك ظاهرة تعد غريبة عن المجتمع الغربي، مألوفة في المجتمع الإسلامي، وهي ظاهرة تعدد الزوجات، ومعلوم أن الأيسر والأوفق وأن «الأصل في السعادة الزوجية أن يكون للرجل زوج واحد، وذلك منتهى الكمال الذي ينبغي أن يربيّ عليه الناس، ويقنعوا به، ولكن قد يعرض ما يدعو إلى مخالفة ذلك لمصالح هامة، تتعلق بحياة الزوجين، أو حاجة الأمة»[2].

فالتعدد مباح في الإسلام، ولكنه منضبط بشروط جماعها تحقيق العدل الاجتماعي والاقتصادي، حيث قال تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا ﴾ (النساء : 3)، ثم قال تعالى في عسر حصول العدل النفسي فقال : ﴿ وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً ﴾ (النساء : 129).

فالقرآن جاء بنظام جديد يضبط مطلق التعدد، حيث أحاطه بكثير من التحفظات[3]، حيث كان التعدد سائداً قبل نزول القرآن، فقيد عدداً في أربع، وضبط الأسلوب بالعدالة بين الزوجات في الإنفاق، وظهرت دوافع نفسية واجتماعية واقتصادية، فهناك من الرجال أكثر اشتهاء للنساء بفطرتهم، فلا يكتفون بامرأة واحدة، لأن المنع المطلق يصادم تلك الطبيعة القائمة في بعض النفوس، فإباحة التعدد وقاية للزوج من الوقوع في الفاحشة، والمنع يؤدي إلى إثارة مشاعر الحقد من الزوج على زوجته، وقد يصل به ذلك إلى تمني الموت لها، وقد يدفعه إلى الخيانة الزوجية كما هو

(1) بحوث إسلامية، ألقيت في الموسم الثقافي أم درمان، 1979، الإسكندرية، منشأة المعارف، ص 56.

(2) محمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ط. 2، 1985، بيروت، دار إحياء التراث العربي : 183/4.

(3) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة : عبد الصبور شاهين، ط 1990، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية، ص 715.

سائد في الغرب، يقول محمد عبد الله دراز: «سوف نسمح لهم بأن يتخذوا من الإنسانية في شخص النسوة الخارجات على الشريعة مجرد وسيلة وأداة تمتع، لا حق لها في شيء، فتصبح باختصار من العبيد... إن أولئك الذين يمنعون زواج الرجل بأخرى يسمحون في الوقت نفسه بصورة عامة بالمسافحة، وباتخاذ الرفيقات، وبكل صنوف الوصال الطليق شريطة ألا يوقع الطرفان عقداً رسمياً يضفي الشرعية على العلاقة»[1]، كما أن زيادة عدد النساء على الرجال حسب النمو البشري الحالي الذي يغلب فيه عدد الإناث على الذكور، أو بسبب الحروب التي تقضي على الرجال، يقتضي معالجة لحرمان بعض النساء من الزواج أن يسمح بالتعدد، والقوانين في المجتمعات التي تمنع التعدد تنتشر الفاحشة عوضاً عن ذلك.

وهناك أحوال اجتماعية أخرى تسمح بالتعدد مثل حاجة الأسرة إلى ولد، عندما تكون المرأة عاقراً، أو أن يكون الرجل كثير الأسفار غير مستقر في إقامته، يحتاج إلى زوجة أخرى.

ومن الظواهر المضيقة جداً في القوانين الغربية ظاهرة الطلاق، الذي هو الطريق الطبيعي للفراق بين الزوجين، وهو حل قرآني ناجع في منع تفاقم الشقاق إلى تضييع الحقوق للرجل والمرأة، ويسبق الطلاق في القرآن معالجات أخرى في محاولة الملاءمة بين الزوجين، فقال تعالى: ﴿ وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً ﴾ (النساء: 34-35).

فمن أجل المحافظة على حقوق الزوجين، ومحاولة إدامة العشرة الزوجية بينهما شرع القرآن الكريم هذه الخطوات الإصلاحية التي تبدأ بالموعظة، وتنتهي بإرسال حكم من أهل الزوج، وحكم من أهل الزوجة، وقد يعترض على خطوة الضرب من الرجل للمرأة، ولكن الإسلام ضبطه بالضرب التأديبي الخفيف الذي لا يخدش وجهاً، ولا يؤلم جسداً، ويكون بعد استفراغ ما سبقه من الموعظة والهجر، وهنا يتساءل القارئ المتأمل أي رجل متزوج يستطيع أن يقنعنا بأنه لم يضرب زوجته يوماً ما أو لم يفكر في ضربها ولو ضرباً خفيفاً؟ إنه أسلوب اضطراري عندما تستفرغ بقية الطرائق.

(1) دستور الأخلاق في القرآن، ص 715.

وفي كل الأحوال يوصي الإسلام الأزواج أن يعاملوا زوجاتهم معاملة إنسانية إذا أحسوا نحوهن بمشاعر النفور، قال تعالى : ﴿ **وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً** ﴾(النساء : 19).

وفي حالة وقوع الطلاق فإنه ليس نهائياً، بل هناك فرص للمراجعة، قال تعالى : ﴿ **الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ** ﴾ (البقرة : 3)، فلا يكون الفراق نهائياً إلا في الطلقة الثالثة، ويمكن الرجوع بعد ذلك إذا تزوجت المرأة برجل آخر زواجاً طبيعياً، لقوله تعالى : ﴿ **فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا** ﴾ (البقرة : 230).

لقد اتهم الإسلام بأنه ظلم المرأة، من قبل بعض المفكرين الغربيين الذين لم يدرسوا دستور الإسلام دراسة صحيحة ولم يدركوا أن زالزواج في الإسلام لا يفقد المرأة اسمها ولا أهليتها في التعاقد، ولا حقها في التملك بأن تظل بعد زواجها محتفظة باسمها واسم أسرتها، وبكامل حقوقها المدنية، وأهليتها في تحمل الالتزامات وإبرام مختلف العقود»[1].

لقد وازن القرآن بين حقوق الرجل والمرأة موازنة لا تذهب بشيء من حق طرف دون آخر، فللمرأة حقوقها العامة في الاعتقاد والفكر، والحياة الكريمة، والتملك، وإجراء العقود، ولها حقوق خاصة تستجيب لطبيعتها لا يتمتع بها الرجل، مثل حق الحضانة والنفقة والسكنى، وذلك مقابل تنازلها عن حق القوامة للرجل، ولها حق مطالبة زوجها بالطلاق إذا تعذرت العلاقة في الاستمرار، كأن يحدث في نفسها نفور من الرجل، قال تعالى : ﴿ **وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ** ﴾ (النساء : 128)، كما أن لها الحرية في أن تختار زوجها، ولو بعد طلاقها منه قال تعالى : ﴿ **فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ** ﴾ (البقرة 232)، جاء ذلك في معرض حديث القرآن الكريم عن الطلاق.

وتمتد حقوق الأسرة في القرآن لتتجاوز الزوجين إلى رعاية الآباء والأبناء، حيث أمر القرآن الكريم الأبناء ببر الوالدين، فقال تعالى : ﴿ **وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً** ﴾ (الإسراء : 25).

---

(1) سامية عبد الرحمن، المرأة في فكر جون سيتوارت مل، 1999، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 68.

كما أوصى القرآن الآباء بأبنائهم خيراً فقال تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ ﴾ (النساء : 11)، وحكى لنا القرآن الكريم في سورة لقمان نصائح هذا الصالح الحكيم لابنه، كي تكون نموذجاً إيمانياً في التربية وإصلاح النشأ.

إن صلة الآباء بالأبناء يصورها القرآن في صورة موسومة بحب البقاء الذي يجعل الإنسان يعقد أمله في ذريته : ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ أَمَلاً ﴾ (الكهف : 36).

ج) حقوق الأمة

رسخ القرآن الكريم حقوقاً لمجموع أفراد الأمة وهم يتفاعلون في حياتهم الحضارية في نطاق الدولة ذلك الكيان الذي يدخل في مفهوم الأمة في التعبير القرآني، وإن كان مفهوم الأمة أعم، وأدل على التوافق والالتئام، فالقانون الدستوري يعرف الدولة بأنها : «جماعة من الناس يعيشون بصورة دائمة فوق إقليم جغرافي محدد، ويخضعون لسلطة سياسية واحدة»[1]، ويحمل هذا التعريف للدولة ثلاثة أركان : الشعب، والإقليم، والسلطة السياسية، ولكن مفهوم الأمة في القرآن يقوم على الرابطة الدينية الجامعة بين جماعة إنسانية، بغض النظر عن جنسها، أو موقعها، أو نوع السلطة القيادية فيها، فهو يرجع إلى وحدة العقيدة الدينية، فاليهود أمة بهذا المعنى، والنصارى أمة، والمسلمون أمة، كما مثل لذلك القرآن فقال تعالى في أهل الكتاب من يهود ونصارى : ﴿ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ ﴾ (آل عمران : 113)، وقال في المسلمين مخاطباً إياهم بأخص صفاتهم الجامعة لهم في حياتهم العامة : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران : 110)، وقال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء : 92)، وقال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً ﴾ (البقرة : 143)، ويشير القانون الدستوري إلى أن الأمة رابطة معنوية طبيعية، لا يترتب عليها أي أثر قانوني، أما الرابطة التي تجمع أفراد الشعب في ظل الدولة فهي رابطة سياسية قانونية تجعل الأفراد ملتزمين بحقوق للدولة، مقابل التزام الدولة بحقوق للأفراد[2]، وهذا الاختلاف يؤدي إلى الفرق في مفهوم المواطنة، فالذميون أجانب في الدولة الإسلامية القائمة على الوحدة

---

(1) عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ط أولى، 1985م، بيروت، الدار الجامعية، ص 19.

(2) طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم، 1978م، القاهرة، دار النهضة العربية، ص 75.

الدينية، بينما هم مواطنون قارون وفق القانون الدولي، وهذا الفارق من الإشكاليات الكبرى بين الإسلام والفكر الغربي الحديث.

غير أن القرآن مع إقرار هذا الفارق وتأصيله، يمنح الذميين من أهل الكتاب حقوقهم في ظل الدولة الإسلامية، والتاريخ شاهد على التطبيقات المستجيبة للقرآن في النظم الإسلامية السابقة، فقال تعالى : ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (الممتحنة : 98).

ولكن مع احترام الحق الديني والاجتماعي لغير المسلمين، فإن القرآن دعا أتباعه إلى تكوين الأمة ذات الكيان القوي المستقل، القائمة على العدل والدين ذي الشريعة الكاملة فقال تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (آل عمران : 110)، ونهى أتباعه أن يكونوا خاضعين لسلطان غير المؤمنين، وأن يوالوهم على حساب إخوانهم من المسلمين، فقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً مُّبِيناً ﴾ (هود : 113)، وإن المناداة بذلك تأتي بعد أن كفل الإسلام في القرآن للفرد المسلم حق الاعتقاد وممارسة التفكير الحر بقوله تعالى : ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف : 29).

وفي البنية الداخلية للأمة، يضع القرآن الكريم قواعد من التفاعل بين المسلمين، منها الآيات الدالة على الآداب العامة المتعلقة بتربية الجماعة على الأخلاق الحميدة، مثل حث المسلم على إفشاء السلام والاستئذان عند دخول البيوت، وهو من الإجراءات الوقائية من الانحلال الأخلاقي، وتخصيص أوقات معينة لا يسمح فيها بالدخول على أصحاب البيت، والاستئذان على الأب والأم، قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النور : 27)، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلاةِ الْعِشَاءِ ثَلاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ ... ﴾ (النور : 58)، ونهى القرآن عن النجوى بالإثم والعدوان، ورفع الحرج عن الأقارب أو الأصدقاء إذا دعوا إلى مأدبة فيها إكرام لهم[1]، كما نهى القرآن المسلمين عن سوء الظن وعن التجسس والغيبة بينهم، حتى تسود

(1) الآية 9 من سورة المجادلة، والآية 61 من سورة النور.

المحبة، وينتشر الأمن الاجتماعي فقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلاَ تَجَسَّسُوا وَلاَ يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضاً ﴾ (الحجرات : 12)، كما دعا القرآن الكريم أتباعه إلى مراعاة الاحتشام في المظهر وغض البصر، وأمر النساء بإخفاء الزينة عن الأجانب من غير المحارم، فقال تعالى : ﴿ قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ ﴾ (النور : 13).

وأقام القرآن أساس الوحدة الروحية بين المسلمين، فحثهم على الأخوة التي تمحو كل الحواجز العنصرية والإقليمية، وذلك من خلال ممارسة العبادات من صلاة وصيام وحج وزكاة، ففي الصلاة يقف المسلمون في صفوف واحدة متجهين إلى الله في خضوع وتضرع يتبعون إمامهم، وفي أداء فريضة الزكاة يتم التراحم بين الغني والفقير، ويتبادلان المشاعر النبيلة، ويستشعر كل مسلم الإحساس بأخيه المسلم في شعيرة الصيام، يقول دراز : «تنصهر القلوب المؤمنة كلها في بوتقة الصيام، فتعود كلاً واحداً في جسد واحد، وهذا هو المثل الأعلى في وحدة الأمة، التي يؤهلنا لها صوم رمضان»[1]، فالصوم موسم تربية على الوحدة في الشعور، حيث تشترك الأمة كلها في الإحساس بالجوع والعطش والحرمان.

ويعد الحج مظهر الأخوة الروحية في الإسلام، والوحدة الدينية القائمة على المساواة بين المؤمنين، حيث يجتمعون في مكان واحد، بلباس واحد، بمشاعر إيمانية تجمعهم على طاعة الله وممارسة شعائره

يقول دراز في الحكمة من العبادات الإسلامية : «هذه كما ترى قواعد الإسلام ودعائمه الكبرى، جعل الله كل واحدة منها قطبا ذا طرفين، طرف يربط المؤمن بربه، وطرف يربطه بإخوانه المؤمنين ثم جعل كل واحدة منها ينبوعاً لمحبتين، لا يكمل الإيمان إلا بهما مجتمعين : محبة لله، والمحبة في الله، هكذا أراد الله أن يجعل من عبادتنا شعاراً لوحدتنا، بل أراد أن يتحول هذا الشعار شعوراً».

فالإخوة هي الرباط الاجتماعي الوثيق الذي يوثق الصلة بين أفراد الأمة، يقول تعالى : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات : 10)، وقال تعالى : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ

(1) الصوم تربية وجهاد، تحقيق : أحمد مصطفى فضيلة، ط. 3، 2003، الكويت، دار القلم، ص 59.

إِخْوَاناً ﴾ (آل عمران : 103)، وينضم إلى مبدأ الإخوة مبدأ المساواة، ومبدأ الوحدة، لذلك فإن المسلم تتسع له الأرض فتصبح كلها وطناً، يقول المؤرخ الألماني "ميز" في كتابه نهضة الإسلام : «كان المسلم يشعر أنه حيثما حلّ فهو في قلب وطنه»[1].

وفي تنظيم الحياة الاقتصادية للأمة يضع القرآن الكريم المنهج الوقائي من تحريم الربا والاحتكار والاستغلال والرشاوى، فقال في النهي عن أكل الربا : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة : 278-279)، وقال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ (النساء : 29).

ويمنع الإسلام تكديس الثروة في يد طبقة تحتكر ملكية المال العام، وعلل ذلك بقوله تعالى : ﴿ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ (الحشر : 7).

وقد سبق الإسلام الحضارات إلى معالجة الاستغلال والاحتكار، وستكون الحضارة المعاصرة بمنجى من الانهيار الاقتصادي لو سارت على منهج الإسلام في منع الربا والفساد المالي بأنواعه الضارة، كما نهى القرآن عن إفساد الاقتصاد بترك المال في أيدي من يسيؤون استخدامه في غير وظيفته المثمرة، قال تعالى : ﴿ وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً ﴾ (النساء : 5)، وقال تعالى : ﴿ وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ (النساء : 6)، كما فتح القرآن مجال البيع فقال تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (البقرة : 275)، ولكنه نهى عن الغش في البيع والتدليس، والغرر، وتطفيف الكيل والميزان، ويقرن القرآن ابتغاء الرزق بالعبادة حثاً على التعمير والاستثمار قال تعالى : ﴿ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (المزمل : 20)، كما يجمع القرآن في حياة الإنسان بين الكسب وسيلة والثواب غاية في مجال الحياة الاقتصادية، حتى تكون منضبطة بقيمة مرضاة الله، فقال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ (الملك : 15).

وفي مجال الحياة السياسية فإن مبدأ الشورى يعد من أعظم المبادئ للنظام الإسلامي السياسي، وهو يقابل اعتماد الديمقراطية في نظم الحضارة المعاصرة، وهو مبدأ قد أصله القرآن محفوفاً بصفات الإيمان في موضع، ومذكور في سياق الرحمة

---

(1) محمد عبد الله دراز، حصاد قلم، ط. 1، 2004م، الكويت، دار القلم، ص 358.

والتوكل في موضع آخر، فقال تعالى : ﴿ فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ ﴾ (الشورى : 36-39)، فتوسط مبدأ الشورى مجموع الصفات الخلقية الرفيعة فيه دلالة لافتة غلى أن المؤمن الممارس لمبدأ الشورى يلزم أن يكون صادقاً مخلصاً نصوحاً في توظيف هذا المبدأ العظيم، وقال تعالى : ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ (آل عمران : 159)، وفي تصدير أمر الشورى بالرحمة وتعقيبه بالتوكل تنبيه إلى ضرورة أن يكون ولي الأمر مستفيداً من مشاورة أفراد الأمة، مستعيناً بها على الحق، وألا يستغل هذا المبدأ في التظاهر الشكلي بتطبيق الشورى، وقد دلت شواهد التاريخ على أن كثيراً من المستبدين كانوا يتظاهرون بتطبيق مبدأ الشورى، بل يقص علينا القرآن أن فرعون كان يعرض أوامره من خلال مشاورة ملئه، كقوله تعالى : ﴿ قَالَ لِلْمَلأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ﴾ (الشعراء : 34-35-36).

وفي علاقة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم يسلك مبدأ التسامح، فقد أمر أتباعه بعدم إكراه الناس على دخول الإسلام، وأوجب احترام بني آدم، ونادى بمبدأ التعايش السلمي، وهو لا يلجأ إلى الحرب إلا إذا كان الخصم مختاراً لها، وأصبح التسامح الديني من قواعد الإسلام في التفاعل مع الحضارات الأخرى، وبلغت الدرجة القرآنية في المحافظة على هذا المبدأ أن أمر أتباعه بتأمين الوثني كي يتمكن من سماع القرآن، ويستطيع من المغادرة في أمان، فقال تعالى : ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ ﴾ (التوبة : 6).

ويخص القرآن الكريم أهل الكتاب بمزيد من التسامح والرحمة، فيقول تعالى : ﴿ لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴾ (الممتحنة : 8)، وقال تعالى : ﴿ وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ﴾ (العنكبوت : 46)، وجعل القرآن الكريم باب الحوار مفتوحاً بين المسلمين وأهل الكتاب فقال تعالى مخاطباً النبيﷺ والأمة من خلاله : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران : 64).

ولا يجد المسلم غضاضة في احترام الأديان السماوية الأخرى، لأنه يؤمن بها، وبجميع الرسل والأنبياء السابقين، وهذا رصيد في الوحدة الإنسانية لا يملكه إلا المسلم، ويفتقر إليه أتباع بقية الديانات الذين يفرقون في الإيمان بالرسل السابقين، ولا يقرون برسالة محمدﷺ، قال تعالى في تقرير مبدأ الإيمان بالرسل ورسالاتهم : ﴿ **قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ** ﴾ (البقرة : 136).

التركيب

بعد محاولة إبراز مواقف القرآن الكريم من بعض القضايا ذات الأثر في الحياة الحضارية للإنسان، يمكن التوجه بمجموعة من الأسئلة إلى الآخر، الذي نطمع أن يتعاون معنا من أجل العمل سوياً على تطوير الحضارة المعاصرة، وتحدث الاستجابة المتبادلة في إمكانية تزويدنا بالعناصر المادية والتقنية والمنهجية التي تمكننا من اللحاق بموكب حضارته التي نقر لها بالتفوق البنيوي الخارجي، وقبل ذلك نسأل أنفسنا : هل نحن قادرون على إمداد الآخر بعناصر روحية كامنة في مرجعيتنا الدينية والفكرية، حتى يمكن أن يتفادى الغرب الانجراف المادي الخطير الذي يوشك أن ينهار به في هوة الزوال ؟

هناك مجموعة من الأسئلة نخرج بها من هذه القراءة القرآنية الفهمية، فهي ليست قراءة بالمعنى الحرفي أو التراثي :

- هل يستطيع الآخر أن يقتنع بأن الإسلام بمرجعيته القرآنية استطاع أن يزاوج بين الدين والدولة في حياة المسلم، أو وفق تعبير المستشرق المسلم مراد هوفمان : «أن يقدم نموذجاً يختلف تماماً عن مفهوم الغرب للدين»[1] ؟.
- هل يمكن أن ننظر إلى الإسلام على أنه نظام متكامل ينظم الحياة اليومية، والحياة العامة بجوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنهضوية ؟
- هل يمكن المواءمة بين القرآن والفلسفة في إرشاد العقل وتوجيهه إلى كشف الحقيقة مع الإقرار باختلاف المنطلق والأسلوب بينهما ؟
- كيف يمكن التوفيق بين المحافظة على استقامة سلوك المسلم، ونزوع النفس الإنسانية إلى الاستمتاع بالفن والأدب ؟
- كيف يمكن توجيه العولمة هذه الظاهرة المنطلقة من مسار واحد إلى عالمية تسير في مسارات حضارية تسمح بالتعدد على جميع الأصعدة الثقافية والاقتصادية ؟

---

(1) الإسلام في الألفية الثالثة، ص 139.

- هل يستطيع التشريع العالمي أن يستفيد من تعاليم القرآن في مجال حقوق الإنسان ؟

هذه التساؤلات تبحث عن إجابات متأنية ناضجة، بعيدة عن التعصب والتأثر بأفكار سابقة مسيطرة، تحتاج إلى حوارات مفتوحة بيننا وبين الآخر الذي نطالبه بأن يتقبل قراءة ما لدينا من كتاب ودين وقيم، كما نقرأ ما يصدر عنه من فكر وعلم، نرى بأنه ضروري في حياتنا اليومية والحضارية، أفلا يجوز أن يجد في قراءة ديننا وفكرنا ما يكون ضرورياً في حياته الروحية والتشريعية ؟

إننا نذكره بقول شخصية معتبرة لديه هو الأمير تشارلز ولي عهد المملكة المتحدة الذي قال في خطاب له بتاريخ 1993/10/27م في مركز اكسفورد للدراسات الإسلامية : «إننا نقع في شرك يتسم بالغرور الشديد إذا ما اختلط علينا الأمر، وقدرنا أن الحداثة في بلدان أخرى هي في أن يصيروا مثلنا.. جوهر الإسلام هو رؤيته الاندماجية للكون، لقد خسر الغرب هذه الرؤية الاندماجية رويداً رويداً حتى أضاعها»[1].

وعلى الآخر أن يدرك أن بيننا وبينه بعض القواطع المتوافقة التي يمكن أن تتحول إلى جسور حضارية متينة بقدر ما بيننا وبينه من قواطع الافتراق، ومن أهم القواطع الواصلة، القيم الخلقية العملية، وحاجة كل منا إلى المدد الروحي الذي يزخر به الإسلام وكتابه القرآن الكريم، وحسبنا في الاستعداد الديني لدينا في بناء جسور التواصل أننا نؤمن بأصول المسيحية واليهودية، كما نؤمن بأنبياء العهد القديم والجديد، وحسبنا أن شعارنا في الأخوة الإنسانية، قوله تعالى : ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا** ... ﴾ (الحجرات : 13).

(1) الإسلام في الألفية الثالثة، ص 139.

المصادر والمراجع

- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، ج 2، ط 1983م، مصر، دار المعارف.
- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ط 1970م، القاهرة.
- ابن عربي، الفتوحات المكية، 1911م، بيروت، دار صادر.
- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 1971م، مصر، دار الفكر العربي.
- إحسان عباس، فن الشعر، ط أولى، 1996م، بيروت، دار صادر، عمان، دار الشروق.
- ابن رشد الحفيد، الكشف عن منهاج الأدلة، تحقيق مصطفى حنفي، ط ثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم (1980/1400)، بيروت، دار المعرفة.
- أحمد الأهواني، في علم الفلسفة، ط 2009م، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب.
- ابن الفرس، أحكام القرآن، تحقيق صلاح الدين بوعفيف، ط أولى، (2006/1427)، بيروت، دار ابن حزم.
- أميل بوتزو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط 2009، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب.
- أنور الجندي، الإسلام والغرب، ط أولى، 1982م، بيروت، وصيدا، المكتبة العصرية.
- أنور الجندي، سقوط العلمانية، ط ثانية، 1980م، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
- جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، ط أولى، 1994م، القاهرة، دار سعاد الصباح.
- الجاحظ، الحيوان، تحقيق محمد عبد السلام هارون، القاهرة.
- جيرار ليكلراك، العولمة الثقافية، ترجمة جورج كنتورة، ط أولى، 2004م، بيروت، دار الكتاب الجديد.

ـ خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام، ط أولى، 1993م، بيروت، دار الطليعة.

ـ رمضان الصباغ، الفن والدين، ط 2002، الإسكندرية، دار الوفاء.

ـ زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، ط ثالثة، 1972م، القاهرة، مكتبة مصر.

ـ سامر رشواني، خطاب التجديد في الإسلام، ط أولى (2004/1425)، دمشق، دار الفكر.

ـ سامية عبد الرحمن، المرأة في فكر جون سيتوارت مل، 1999م، القاهرة، دار الثقافة.

ـ سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

ـ سعيد محمد الجليدي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ط 1998م، الخمس، الشركة العامة للورق والطباعة.

ـ شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون؟، ط ثانية (2009/1430) بيروت، الدار الشامية، دمشق، دار الفكر.

ـ طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية، 1978م، القاهرة، دار النهضة العربية.

ـ عاطف العراقي، العقل والتنوير في الفكر العربي المعاصر، 1998م، القاهرة، دار قباء.

ـ عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، المجموعة الكاملة، المجلد السابع، ط أولى، 1974م، دار الكتاب اللبناني.

ـ عبد الحليم محمود، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة، 2008م، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب.

ـ عبد الرحمن مرحبا، المسألة الفلسفية، ط ثالثة، 1988م، بيروت، منشورات عويدات.

ـ عبد العزيز فهمي هيكل، مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، ط 1988م، الإسكندرية، الدار الجامعية.

ـ عبد العزيز المجدوب، أفعال العباد، 1983م، ليبيا، تونس، الدار العربية للكتاب.

ـ عبد الغني بسيوني، النظم السياسية، ط أولى، 1985م، بيروت، الدار الجامعية.

ـ عبد القاهرة البغدادي، أصول الدين (1928/1346)، ط أولى، استانبول، مطبعة الدولة.

ـ عبد المجيد شكري، دور الإعلام في مواجهة العلمانية، ط أولى، 1994م، القاهرة، دار الصحوة.

ـ علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ط ثالثة، 1990م، المنصورة، دار الوفاء.

ـ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط خامسة، 1971م، مصر، دار المعارف.

ـ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط 1978م، بيروت، مكتبة الحياة.

ـ عون محمد الكفراوي، 1985م، تكاليف الإنتاج والتسعير في الإسلام، الإسكندرية، مؤسسة الشباب الجامعي.

ـ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ط ليدن، 1895م.

ـ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (1990/1411)، بيروت، دار الكتب العلمية.

ـ فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ، ترجمة حسين أحمد أمين، ط أولى (1993/1413)، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة.

ـ فوزي عطوي، الاقتصاد والمال في التشريع الإسلامي والنظم الوضعية، 1988م، ط أولى، بيروت، دار الفكر العربي.

ـ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، 3391، القاهرة، مكتبة الخانجي.

ـ الكندي، الرسائل الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبي ريدة، 1950م، القاهرة.

ـ الكياهراسي، أحكام القرآن، ط 1 (1983/1403)، بيروت، دار الكتب العلمية.

ـ لوريا فيشا فاغليري، دفاع عن الإسلام، ط ثالثة، 1978م، بيروت، دار العلم للملايين.

ـ مالك بن بني، تأملات، بيروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، دار الفكر.

ـ مالك بن بني، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل، وعبد الصبور شاهين، ط 3، 1969م، القاهرة.

ـ مالك بن بني، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، 1986م، دمشق، دار الفكر.

ـ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، تحقيق محمود محمد شاكر، مصر.

ـ محمد رجب بيومي، البيان القرآني، ط أولى، 2001م، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية.

ـ محمد صادق الحسيني، نحن والآخر، ط أولى، 2001م، دمشق، دار الفكر.

ـ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1984م، تونس، الدار التونسية للنشر.

- محمد عبد الله دراز، حصاد قلم، ط 1، 2004م، الكويت، دار القلم.
- محمد بن علي بن عمر المازري، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق محمد الشاذلي النيفر، تونس، بيت الحكمة.
- محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 1990م، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية.
- محمد عبد الله دراز، الصوم تربية وجهاد، تحقيق أحمد مصطفى فضيلة، ط 3، 2003م، الكويت، دار القلم.
- محمد عبد الله دراز، مدخل إلى القرآن الكريم، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 1990م، الإسكندرية، دار المعارف الجامعية.
- محمد عمارة، الإسلام والفنون الجميلة، ط ثانية، (2005/1426)، القاهرة، دار الشروق.
- محمد عمارة، العطاء الحضاري للإسلام، (2004/1425) القاهرة، دار الشروق الدولية.
- محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي، ط ثانية، (2001/1991) القاهرة، دار الشروق الدولية.
- محمد مصطفى المراغي، تفسير المراعي، ط 2، 1985م، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، ط ثانية، 1968م، مصر، دار المعارف.
- محمد يوسف موسى، القرآن والفلسفة، 1971م، ط ثالثة، مصر، دار المعارف.
- مراد هوفمان، الإسلام في الألفية الثالثة، ترجمة عادل المعلم، ويس إبراهيم، ط أولى، 2003م، الرياض، مكتبة العبيكات.
- موريس بوكاي، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، طرابلس، جمعية الدعوة الإسلامية.
- هاني المبارك وشوقي خليل، الإسلام والتفاهم والتعايش بين الشعوب، ط 1997م، دمشق، مكتبة الأسد.
- هند شلبي، التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق (1985/1404) تونس، الجامعة التونسية.
- هنري توماس، أعلام الفلسفة كيف نفهمهم ؟ ترجمة هنري أمين، 1969م، مصر، دار النهضة العربية.

ـ الواحدي، أسباب النزول، ط 1992م، بيروت، دار الفكر العربي.

ـ ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة عبد الفتاح المشعشع، ط رابعة (1982/1402)، بيروت، مؤسسة المعارف.

ـ وهبة الزحيلي، المعاملات المالية، طرابلس، كلية الدعوة الإسلامية.

ـ يحيى هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط 3، 2002م، القاهرة، دار الثقافة.

ـ يوسف الشال، الإسلام وبناء المجتمع الفاضل، مجمع البحوث الإسلامية، العدد 60، 1972م، القاهرة.

ـ يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، 1981م، القاهرة، مكتبة وهبة.

ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية، بيروت، دار القلم.